

Das
Verhältnis von Theologie
und
Erkenntnis-Theorie

erörtert

an den theologischen Erkenntnis-Theorien
von A. Ritschl und A. Sabatier.

Von

Johannes Steinbeck

Licentiat der Theologie.

Leipzig
Dörffling & Franke
1898.



ham

Das

Verhältnis von Theologie

und

Erkenntnis-Theorie

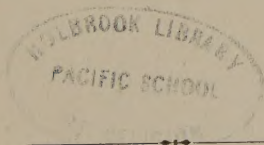
erörtert

an den theologischen Erkenntnis-Theorien
von A. Ritschl und A. Sabatier.

Von

Johannes Steinbeck

Licentiat der Theologie.



Leipzig

Dörffling & Franke

1898.

85168

BL

51

S7

Dem Gedenken

an

Fr. H. R. von Frank

in Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist erwachsen aus der Erkenntnis, dass die Gegensätze in der heutigen Theologie nicht so sehr durch einzelne Differenzen als besonders durch eine verschiedene Stellung in den Prinzipien dieser Wissenschaft hervorgerufen werden, und geschrieben in der Überzeugung, dass nur diejenige Theologie eine wahrhaft christliche genannt zu werden verdient, die anstatt Glauben und Wissenschaft auseinanderzureissen den spezifischen Unterschied der christlichen von aller rein natürlichen Weltanschauung auch zum Grundsatz ihrer Forschung macht. Meine Arbeit verfolgt nicht den Zweck einer blossen Darstellung und Kritik der theologischen Erkenntnis-Theorien von A. Ritschl und A. Sabatier, sondern will zugleich meine eigenen Anschauungen über die aufgestellte Frage in positiver Ausführung darlegen. Daher begreifen sich die auch an manchen Stellen der Beurteilung eingefügten längeren Auseinandersetzungen.

Die Erkenntnis-Theorie von Ritschl liegt nicht in zusammenhängender Darstellung vor, sondern ist theils in der „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, theils in der Schrift „Theologie und Metaphysik“ verstreut enthalten. Die theologische Erkenntnis-Theorie

von A. Sabatier erschien zuerst im Juni 1893 in der Revue de théologie et de philosophie (Lausanne, Bridel), dann in deutscher Übersetzung von Dr. theol. Baur bei Mohr in Freiburg; beide Texte sind zitiert. Wegen mannigfacher Verwandtschaft mit der Theorie Ritschls ist sie mit dieser zusammen behandelt worden.

Möge diese Arbeit ein wenig zum Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie beitragen!

Zangenberg bei Zeitz, im Juli 1898.

Joh. Steinbeck.

Inhaltsangabe.

Erster Teil.

Ob für die Theologie eine vorausgeschickte philosophische Erkenntnis-Theorie notwendig sei oder nicht	Seite 1
---	------------

Zweiter Teil.

Darstellung und Beurteilung der Erkenntnis-Theorien von
Ritschl und Sabatier.

I. Abschnitt.

Die Ritschlsche Erkenntnis-Theorie.

1. Kapitel. Darstellung der religiös-theologischen Grundsätze	22
2. Kapitel. Beurteilung der religiös-theologischen Grundsätze	37
3. Kapitel. Darstellung der philosophischen Grundsätze	49
4. Kapitel. Beurteilung der philosophischen Grundsätze	66

II. Abschnitt.

Die Sabatiersche Erkenntnis-Theorie.

5. Kapitel. Die Entstehung der Religion	82
6. Kapitel. Die Subjektivität der religiösen Erkenntnisse	94
7. Kapitel. Die Teleologie der religiösen Erkenntnisse	114
8. Kapitel. Der Symbolismus der religiösen Erkenntnisse	124

Dritter Teil.

Das Christentum als Heilsgeschichte und das dadurch bedingte Wesen des christlichen Glaubens, der christlichen Erkennt- nisse und der historischen Kritik	210
---	-----

Erster Teil.

Ob für die Theologie eine vorausgeschickte philosophische Erkenntnis-Theorie notwendig sei oder nicht.

Ritschl und Sabatier stimmen überein in der Forderung einer aller theologischen Arbeit vorausgeschickten philosophischen Erkenntnis-Theorie. Diese Forderung ist deshalb unerfüllbar, weil die Theologie damit erstens in Abhängigkeit von der Philosophie gerät, zweitens keine Allgemeingültigkeit darin erzielen kann und drittens die schwierige und stets unsicher bleibende Lösung des erkenntnis-theoretischen Problems seine alle folgenden Ausführungen beherrschende Stellung am Anfang verbietet. Vielmehr ist die notwendige Voraussetzung aller Theologie das christliche Glaubensbewusstsein, welches als durch die heil. Schrift begründetes und stets normiertes auch den Maßstab für die Beurteilung jener beiden Erkenntnis-Theorien in ihrer Anwendung auf die Objekte des christlichen Glaubens abgeben wird.

1. Ritschl hat es ausgesprochen, dass er sich bei seiner theologischen Arbeit nach einer bestimmten Erkenntnis-Theorie gerichtet habe, und hat verlangt, dass ein jeder Theologe als wissenschaftlicher Mann nach einer bestimmten Theorie der Erkenntnis verfahren solle, deren er sich bewusst sein und deren Recht er nachweisen müsse (Th. u. M. S. 40). Wie grosse Wichtigkeit er der Erkenntnis-Theorie beimisst, ergibt sich daraus, dass er die Abneigung, die seine Gegner seiner Theologie

zuteil werden lassen, und die Unfähigkeit derselben, sie mit Gerechtigkeit zu beurteilen, darauf zurückführt, dass er eine andere Erkenntnis-Theorie, eine andere Fixierung der Erkenntnis-Objekte übe, wie sie. Er hat also ein hohes Interesse daran, zu zeigen, dass sich hier zwei verschiedene Erkenntnis-Theorien gegenüber stehen (Th. u. M. S. 32). — In ähnlicher Weise spricht sich Sabatier darüber aus. Indem er behauptet, dass jede ernsthafte Philosophie heutzutage mit einer Erkenntnis-Theorie beginne, hält er letztere in der Theologie, also in der Behandlung religiöser Erkenntnisse, für noch viel notwendiger, da in der Religion die Täuschung über die Erkenntnisse viel leichter und mit einem Heiligenscheine umgeben sei (franz. S. 198. deutsch S. 2). „Ein Theologe, der die wissenschaftliche Behandlung der religiösen Ideen unternimmt, ohne vorläufig die Leistungsfähigkeit des von ihm gebrauchten Instrumentes und den Wert der von ihm behandelten Materialien abgewogen zu haben, versteht eigentlich garnicht, was er thut“ (fr. S. 198, deutsch S. 2 bis 3). — Hiermit ist also von beiden Theologen für notwendig befunden worden, vor aller theologischen Arbeit eine Erkenntnis-Theorie aufzustellen, nach der sich der Theologe bei seiner Arbeit zu richten habe.

2. Um beurteilen zu können, ob diese Behauptung richtig ist, müssen wir erst zusehen, was hier unter Erkenntnis-Theorie verstanden wird. Die Erkenntnis-Theorie, die Ritschl in der Theologie angewendet wissen will, „deckt sich mit der Lehre von dem Dinge und den Dingen, welche den ersten Teil der Metaphysik bildet“ (R. u. V. III. S. 16). Ritschl unterscheidet nämlich in der Metaphysik zwei Teile, die Ontologie und die Kosmologie, von denen die erstere die Objekte der Erkenntnis zu fixieren, die letztere die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge vermittelt gewisser apriorischer Begriffe zur Einheit der Welt zu ordnen hat (Th. u. M. S. 8—9); beide Teile gehören also eng zusammen, und zwar so, dass der Ontologie die Hauptaufgabe zufällt, während die Kosmologie nichts Neues hinzubringt, sondern nur die gegebenen Stoffe zu einem Gesamtbild vereint. Wenn die Erkenntnis-Theorie die Methode ist, die Erkenntnis-Objekte zu fixieren und das Verhältnis der Vielheit

ihrer Merkmale zur Einheit ihres Bestandes zu deuten (R. u. V. S. 18), so ist dies nach Ritschls näherer Auslegung so zu verstehen, dass damit „die in dem erkennenden Geist des Menschen entspringenden Formen festgestellt werden, in welchen derselbe überhaupt über den Fluss der Empfindungen und Wahrnehmungen zu Fixierung von Objekten der Vorstellung fortschreitet“ (Th. u. M. S. 8). Dabei werden die Dinge, die Objekte unserer Vorstellung werden, nicht als Natur und geistiges Leben unterschieden. „Natürliche und geistige Erscheinungen oder Grössen beschäftigen das metaphysische Erkennen nur, sofern sie überhaupt als Dinge zu fassen sind“ (ibid.). Diese Erkenntnis-Theorie soll in der Theologie als Lehre „von den formellen Regeln für die religiösen Grössen oder Beziehungen in Betracht kommen; die formell richtige Ausprägung theologischer Sätze ist von ihr abhängig.“ — Hiermit meinen wir die Auffassung Ritschls vom ersten Teile der Metaphysik oder von der Ontologie richtig angeführt zu haben. Allerdings geht er auf S. 8 seiner Schrift über Theologie und Metaphysik, wo er seine eigene von uns eben dargestellte Ansicht über die Ontologie mitteilt, von der ganz anderen Definition dieses Begriffs durch Aristoteles aus, ohne sich mit diesem Philosophen darüber auseinanderzusetzen, welche Bestimmung der Ontologie denn nun die richtige sei. Bei Aristoteles nämlich ist sie nicht als die Lehre von den im menschlichen Geist entspringenden Erkenntnisformen aufgefasst, sondern als Lehre „von den allgemeinen Gründen alles Seins“. Das sind begrifflich zwei sich ausschliessende Erklärungen; denn die Formen unserer Erkenntnis können nicht die Grundlagen oder Gründe dafür sein, dass irgend etwas existiert, da doch vielmehr von Formen der Erkenntnis garnicht geredet werden kann, wenn nicht ein Stoff, eben das Seiende, existiert, der in den Geist aufgenommen und nun „geformt“ wird. Wir verstehen Ritschl wohl nicht recht, wenn wir mit Stählin (Kant, Lotze, Albr. Ritschl. Leipzig 1888) sagen, er habe sich für die von ihm vorgetragene Auffassung der Metaphysik auf Aristoteles „berufen“, was dann allerdings eine „totale Verkennung dessen wäre, was den Inhalt der Aristotelischen Metaphysik bildet“ (a. a. O. S. 202 f., vgl. S. 251), sondern Ritschl hat die von ihm lediglich zum Zweck der Anknüpfung citierte

Definition des Aristoteles stillschweigend bei Seite gestellt und seine eigene dafür eingesetzt, eben jene, die wir oben angeführt haben. Allerdings hat Ritschl in R. u. V. III. S. 16 den wichtigsten Satz aus der Schrift über Theologie und Metaphysik, in welchem er seine Auffassung am deutlichsten ausspricht (S. 8 unten: „Die metaphysische Erkenntnis der Natur und des geistigen Lebens als Dinge ist a priori; sie stellt die in dem erkennenden Geist des Menschen entspringenden Formen fest“ u. s. w.), fortgelassen und hat auf S. 17 behauptet, er „beziehe“ sich für seine Meinung „ausdrücklich“ auf Aristoteles. Aber erstens wird die in dem gestrichenen Satz enthaltene Anschauung durch den vorhergehenden („in dem Begriff des Dinges werden die den Erscheinungen von Natur und Geist gemeinsamen Erkenntnisbedingungen festgestellt“) und folgenden Satz (S. 16: „So umfassen und beherrschen“ u. s. w.) auch ausgedrückt; und zweitens ist wohl nach dem Zusammenhang von S. 16 u. 17, in welchem auf den Unterschied von realen Grundlagen des Seins und apriorischen Erkenntnisformen kein Nachdruck gelegt wird, mit der „ausdrücklichen Beziehung“ auf Aristoteles nur gemeint, dass Ritschl ebensowenig wie dieser Philosoph in der Metaphysik die Verschiedenheit von Natur und Geist berücksichtigt. So ist in beiden Schriften die Anschauung ausgesprochen, dass die Metaphysik die Lehre von den im menschlichen Geist entspringenden Formen der Erkenntnis sei, ohne dass Ritschl gemeint hat, dies sei auch die Auffassung des Aristoteles. — Sabatier hat sich nicht direkt darüber ausgesprochen, was er unter Erkenntnistheorie versteht; man kann aber seine Meinung aus seinen Erörterungen entnehmen. Indem Sabatier davon ausgeht, das Zustandekommen einer Idee oder Vorstellung zu schildern, untersucht er dann im ganzen Verlauf seiner Erörterung, was es um den Ursprung, die Beschaffenheit und den Wert der Vorstellungen, insbesondere der religiösen Vorstellungen, sei. Er stimmt also zwar nicht dem Wortlaut, aber der Grundauffassung nach mit Ritschl überein. Beide wollen, dass der speziell theologischen Erörterung eine Untersuchung darüber vorausgehe, unter welchen Bedingungen unsere Erkenntnis arbeite, welche Formen sie bestimmen und einschliessen, welche Schranken sie nicht über-

schreiten darf. Beide Theologen haben ferner ihre Erkenntnis-Theorieen auf die von Philosophen gestützt; Ritschl nämlich erklärt, nachdem er die platonisch-scholastische und die kantische Theorie abgelehnt hat, seine Zustimmung zu der von Lotze aufgestellten Theorie (R. u. V. III. S. 19—20) und erörtert sie in seiner Schrift über Theologie und Metaphysik genauer. Sabatier nimmt, nachdem er verschiedene Theorieen über den Ursprung unserer Vorstellungen abgelehnt hat, die kantische Theorie an. Zwar redet er nicht von dem Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich; davon will er überhaupt nichts wissen, das Ding an sich ist ihm ein „Unding“ (fr. S. 214 d. S. 25), das er endgiltig aus der Philosophie verbannt wissen will. Aber er unterscheidet im Anschluss an Kant in der Erkenntnis den durch die Erfahrung gegebenen Stoff und die durch den Geist gegebene Form. Zu diesen notwendigen Denkformen, die a priori im Geiste vorhanden sind, zählt er als eine der wichtigsten das Prinzip der Kausalität (fr. S. 203. d. S. 10). Dies Prinzip fortwährend auf die Dinge anzuwenden, sie in einen ununterbrochenen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu bringen, sei die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft. „Der Determinismus ist ihr letztes Wort.“ Diesem Determinismus steht das bewusste Handeln des Ich gegenüber, das nur unter dem — dem Determinismus widersprechenden — Gesichtspunkt der Teleologie überhaupt existieren kann (fr. S. 204. d. S. 11). So entsteht zwischen dem Determinismus oder Mechanismus und der Teleologie ein Konflikt, der nur durch die Religion lösbar ist, die durch eine subjektive That des „sich selber erfassenden Geistes“ im Menschen entsteht (fr. S. 205. d. S. 13). Dasselbe Resultat gewinnt man durch die Reflexion auf den Unterschied von Welt- und Selbstbewusstsein, von Welterkennen und religiösem Erkennen (fr. S. 206. d. S. 14). Aus diesen im einzelnen Subjekt vorhandenen Gegensätzen ergeben sich dann zwei Reihen von Wissenschaften, die objektiven oder Naturwissenschaften und die subjektiven oder Geisteswissenschaften, die also verschiedenen Arten von Erkenntnissen huldigen (fr. S. 210 ff., d. S. 20 ff.). Die Gegensätze beider Erkenntnisweisen werden dann weiter ausgeführt und bilden das eigentliche Prinzip, welches die

theologische Erkenntnis-Theorie Sabatiers durchdringt und gestaltet.

3. Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen, machen wir schon jetzt darauf aufmerksam, dass es zu einer vollständigen Behandlung der Erkenntnis-Theorie Ritschls bei weitem nicht genügt, nur diejenigen philosophischen Sätze ins Auge zu fassen, die er selbst ungenau als seine „Erkenntnis-Theorie“ schlechthin bezeichnet, während er sie genauer seine philosophische Erkenntnis-Theorie nennen müsste (vgl. R. u. V. III. S. 16, 23. Th. u. M. S. 32 verglichen mit den dort folgenden Ausführungen). In den anderen methodischen Ausgangspunkten seiner Theologie nämlich hat Ritschl die Stellung fixiert, die der christliche Theologe einnehmen muss, um die Objekte seiner Wissenschaft, hier speziell den Stoff der Dogmatik, richtig zu verstehen, zu erkennen und darzustellen. Und zwar unterscheiden wir bei ihm — vorbehaltlich späterer näherer Erörterungen — drei religiöse Grundsätze, die zugleich seine theologische Erkenntnis-Theorie bilden. Der erste Grundsatz lautet: Niemand kann die christliche Religion recht verstehen, niemand kann die Person Christi als deren Mittelpunkt authentisch und erschöpfend erkennen, niemand also kann den Stoff der Dogmatik richtig darstellen, ausser wer sich in die von Christo gestiftete Gemeinde gerade insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung empfangen zu haben (R. u. V. III. S. 2 f.). Der zweite Grundsatz, der eng mit dem ersten zusammenhängt, stellt die Schriften des Neuen Testaments als „ausschliessliche Auctorität für die theologische Erkenntnis der christlichen Offenbarung“ auf (R. u. V. II. S. 12). Dass in ihnen allein auch der Stoff der dogmatischen Lehren zu suchen ist (R. u. V. III. S. 3), ist das zweite wichtige Moment dieses Grundsatzes, wodurch das Gebiet gegeben wird, auf welches sich die Erkenntnis zu richten hat. Endlich folgt aus den beiden ersten Grundsätzen mit Notwendigkeit der dritte, der es streng verbietet, dass „die Theologie ihren Standpunkt in einer natürlichen oder allgemein vernünftigen Erkenntnis von Gott nehme, welche gegen die christliche Erkenntnis Gottes, also auch dagegen gleichgültig sei, ob der Darsteller dieser Lehre sich

in die christliche Gemeinde einschliesse oder nicht“ (R. u. V. III. S. 4). Ritschl hat diesen Gedanken noch verallgemeinert und verlangt, dass aus der Theologie überhaupt jede auf philosophischen oder juristischen Weltanschauungen beruhende Spekulation auszuschneiden sei; die ganze Schrift über Theologie und Metaphysik ist eine Ausführung und Anwendung dieses Prinzips unter dem Namen der Ausscheidung aller falschen Metaphysik aus der Theologie. Ob er sich allerdings selbst in allen Stücken nach diesem Prinzip gerichtet hat, ist eine andere Frage, die uns jetzt aber noch nicht zu beantworten obliegt. Zur weiteren Entwicklung dieses Grundsatzes gehört dann auch die Feststellung des wichtigen Unterschiedes zwischen religiösem Erkennen und Welt-erkennen, wovon ersteres in selbständigen, letzteres dagegen nur in begleitenden Werturteilen verlaufen solle (R. u. V. III. S. 195, 197). Diese drei Grundsätze sind Anwendungen rein religiöser Gedanken auf die theologische Wissenschaft; sie sind geflossen aus der christlichen Überzeugung Ritschls, dass das auf der göttlichen Heilsoffenbarung in Jesu Christo beruhende Christentum eben dadurch eine ganz einzigartige Grösse sei, sodass die Theologen, welche das Christentum wissenschaftlich darstellen wollen, nur dann ihren Zweck wahrhaft erfüllen, wenn sie selbst innerlich überzeugte Glieder der christlichen Gemeinde sind, wenn sie daher die geschichtlichen Urkunden der Heilsbeschaffung in Christo für ihre Auffassung und Darstellung normativ sein lassen und deshalb endlich jede Einmischung der natürlichen Gottes- und Welterkenntnis des unbekehrten Menschen, sei es zum Zweck der Begründung, sei es zum Zweck der Kritik der christlichen Wahrheit, zurückweisen, wobei sie darauf zu achten haben, dass auch die christlich-theologische Erkenntnis lediglich Heilserkenntnis sei, sodass sie sich nur um das zu bemühen habe, was zur praktischen Förderung der christlichen Gemeinde dienen könne (vgl. R. u. V. III. S. 573). Man mag über diese Grundsätze denken wie man will, jedenfalls muss zugegeben werden, dass sie lediglich aus der Reflexion auf die einzigartige Beschaffenheit der christlichen Religion abgeleitet sind. Da sie nun dazu dienen sollen, den Standpunkt zu bestimmen, von dem aus, und die Verfahrungsweise, durch die allein die christliche

Religion recht erkannt und wissenschaftlich dargestellt werden kann, so nennen wir diese drei principia cognoscendi die religiös-theologische Erkenntnis-Theorie Ritschls. Hierbei hat es aber dieser philosophisch gerichtete Theologe nicht bewenden lassen, sondern er hat seine Theologie auch noch von philosophischen Sätzen abhängig gemacht. Ob man diese nun mit Gust. Ecke (*Die theologische Schule Albr. Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart*. Berlin 1897) als blosse „fremdartige Elemente in Ritschls Theologie“ aufzufassen hat (I. S. 46 ff. 137 ff.), die im letzten Grunde nur ein Versuch seien, seine durchaus berechnete Grundanschauung von dem praktischen Charakter der christlichen Glaubenswahrheiten theoretisch sicher zu stellen (a. a. O. S. 143), oder ob man sie als bedeutungsvoll für die Ritschlsche Theologie zu betonen hat (vgl. Pfeleiderer: *Die Ritschlsche Theologie*. Braunschweig 1891. S. 5 f.), sodass sie für Ritschl viel charakteristischer seien als seine theologischen Ausführungen (O. Flügel: *A. Ritschls philosophische und theologische Ansichten* III. Aufl. 1895. S. III des Vorworts), und man daher durch eine Kritik seiner philosophischen Erkenntnis-Theorie seine ganze Theologie als unhaltbar nachweisen könne (L. Stählin: *Kant, Lotze, A. Ritschl*), — ist eine Frage, deren Wichtigkeit oder Unwichtigkeit für unseren Zweck zu erörtern wir uns noch aufsparen. Soviel ist sicher, dass, wie wir oben gesehen haben (vgl. Nr. 1 u. 2 dieses ersten Teils), Ritschl eine philosophische Erkenntnis-Theorie aufgestellt hat und dasselbe von allen anderen Theologen verlangt hat. Sie umfasst zwei Grundsätze, nämlich erstens den Lotzeschen Satz, dass wir „in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in einem begrenzten Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen erkennen“ (R. u. V. III. S. 20); und zweitens den psychologischen Satz, dass die individuelle Seele in dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge selbst bestehe und nicht etwa in einem Ansieh oder einem ruhenden Vermögen hinter ihren Funktionen (R. u. V. III. S. 20—23). Aus diesen philosophischen Sätzen werden die Konsequenzen für die wissen-

schaftliche Behandlung der christlichen Glaubens-Objekte gezogen, und diese beiden principia cognoscendi nennen wir die philosophische Erkenntnis-Theorie Ritschls. — Sabatiers Ausführungen über die Natur der religiösen Erkenntnisse und die Beschaffenheit ihrer Objekte sind, wie wir gesehen haben, gänzlich beherrscht von philosophischen Aufstellungen über den Gegensatz von Mechanismus und Teleologie und über die daraus folgende Entstehung der Religion. Hier haben wir es nicht, wie bei den principia cognoscendi theologica Ritschls, mit leitenden Grundgedanken zu thun, die aus der spezifisch christlichen Erfahrung geschöpft sind und nun auf die theologische Forschung des Dogmatikers angewendet werden, sondern Sabatier reflektiert als Philosoph über die Frage, welchen Wert man den religiösen und damit auch den christlichen Erkenntnissen beizumessen habe. Ritschl steht in seinen Prinzipien gleichsam mit einem Fuss auf christlich-religiösem, mit dem anderen auf philosophischem Boden; Sabatier dagegen steht mit beiden Füßen auf dem Boden der Philosophie. Wenn wir also jetzt daran gehen, die Frage zu beantworten, ob der Theologe seine spezielle theologische Arbeit von einer vorangestellten, als richtig erwiesenen philosophischen Erkenntnis-Theorie abhängig machen dürfe und könne, so haben wir bei Ritschl nur die principia cognoscendi philosophica, bei Sabatier aber die gesamte Erkenntnis-Theorie im Auge.

4. Die eben aufgestellte Frage müssen wir aus verschiedenen Gründen negativ beantworten. Zuerst stellen wir zur Erwägung, dass die Theologie damit in Abhängigkeit von der Philosophie gerät. Der Theologe hat in seiner eigenen Wissenschaft nicht die Mittel, über das Zustandekommen unserer Vorstellungen, über die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens und den Wert seiner Erkenntnisse irgend eine Theorie aufzustellen. Das Gebiet seiner Forschung ist lediglich die Heilsgeschichte in ihrem Gewordensein, ihrem Werden und ihrer Vollendung. Er wird deshalb, wie es Ritschl und Sabatier gethan haben, wenn er eine Erkenntnis-Theorie aufstellen will, bei der Philosophie, die sich mit diesen Dingen als einem Hauptzweig ihrer Thätigkeit zu beschäftigen hat, eine Anleihe machen, und zwar wird ein jeder Theologe diejenige Erkenntnis-Theorie sich

aneignen, die seinem subjektivem Ermessen entspricht. Er tritt dann mit einer schon fertigen philosophischen Theorie an die theologische Arbeit heran. Die Abhängigkeit, in welche dadurch die spätere theologische Darstellung von der philosophischen Erkenntnislehre gerät, ist ein Verderben für erstere. Man kann Ritschl nur freudig beistimmen, wenn er die Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie, besonders von der Metaphysik, gefordert hat. Und zwar auch in dem Sinne wollen wir uns diese Forderung aneignen, in dem er sie nicht erfüllt hat, nämlich wenn es sich um die Erkenntnis-Theorie handelt. Man könnte jedoch einwenden, die verschiedenen Wissenschaften sähen sich oft genug veranlasst, ihre Ergebnisse miteinander auszutauschen, da einerseits das Gebiet der Erfahrung, das man mit den Mitteln einer einzigen Wissenschaft durchforschen könne, viel zu klein sei, und andererseits die einzelnen Gebiete nicht so isoliert nebeneinander lägen, dass die eine Wissenschaft nicht auf das Gebiet der anderen überzugreifen genötigt sei. So nimmt die Astronomie die Gesetze von der Ausdehnung, der Schwere, der Anziehungskraft der Körper aus der Physik herüber, während letztere wiederum die Sätze der Mathematik voraussetzt. So werden die Regeln, welche von der Philologie über die Sprachen aufgestellt sind, in denen die heil. Schrift geschrieben ist, von der biblischen Exegese nicht erst auf ihre Richtigkeit hin untersucht, sondern ohne weiteres benutzt. Aber im Verhältnis der Philosophie zur Theologie ist das doch nicht möglich. Zwar meint auch ein Gegner Ritschls, nämlich O. Flügel, dass „die Theologie, sofern sie nicht bloß geschichtliche Wissenschaft sein wolle, von der Philosophie abhängig sei und bleiben werde“ (Ritschls philosoph. u. theol. Ansicht. III. Aufl. S. 5); denn bei der Behandlung der Prinzipien werde der Theologe sich immer wieder auf philosophisches Gebiet begeben und von hier aus die betreffenden Fragen entscheiden. So handle es sich nicht darum, dass man überhaupt jede philosophische Erörterung aus der Theologie auszuschneiden habe, — denn das sei eben unmöglich —, sondern darum, dass man die richtige Philosophie vertrete. Wenn diese Sätze besagen sollen, dass der Theologe irgend welche in seine theologische Arbeit hineingehörende Fragen nach

philosophischen Gründen, nach einer von spezifisch christlichen Erwägungen unabhängigen Weltanschauung entscheiden solle — und so meint es der Verf. doch wohl, da er sich auch sonst ähnlich äussert (vgl. S. 81 f.) —, so sind sie nach unserer Meinung unrichtig. Denn eine philosophische Beweisführung, die ihre Gründe aus der natürlichen Vernunft nimmt, sodass eigentlich jeder logisch denkende Mensch ihr zustimmen müsste oder, falls er sie abweist, doch auch nur natürliche Vernunftgründe gegen sie vorbringt, reicht an die spezifisch christlichen Objekte der Theologie nicht heran. Probleme aber, die der christliche Theologe nicht von rein christlichen Prinzipien aus entscheiden kann, gehören nicht in die systematische Darstellung der christlichen Religion, um die sich's hier doch handelt. Blicken wir nun auf die Erkenntnis-Theorieen, deren Absicht doch nichts weiter ist, als dass man sich klar werden will, ob man mit Recht den Objekten, die wir erkennen, Realität zuschreibt oder nicht, und wie weit man dies thun dürfe. Diese Absicht liegt sowohl vor, wenn Philosophen als wenn Theologen Erkenntnis-Theorieen aufstellen. Nimmt man nun eine solche philosophische Theorie in die Theologie herüber, so hat man vorausgesetzt, dass die Gesetze, welche für die Erkenntnis der natürlichen Dinge ($\tau\acute{\alpha}$ ψυχικά) gelten, auch für die Erkenntnis der geistlichen Dinge ($\tau\acute{\alpha}$ πνευματικά), der Heilswahrheiten, gelten. Diese Voraussetzung ist aus einem doppelten Grunde falsch. Erstens dürfte diese Gleichsetzung — gleichviel ob mit Recht oder Unrecht — erst dann geschehen, wenn man die Realitäten des christlichen Glaubens ihrem Wesen und Wirken nach genau untersucht hätte, was nicht der Fall ist, wenn der Theologe mit einer schon vorher fertigen, aus irgendwelcher subjektiven Erwägung gewählten Erkenntnis-Theorie an seine theologischen Aufgaben herantritt. Zweitens ist jene Voraussetzung auch an sich falsch; denn die Objekte des christlichen Glaubens sind anders geartet und werden auf andere Weise erkannt, als die des natürlichen Lebens. Zur rechten Erkenntnis der Realitäten des christlichen Glaubens ist der menschlich-natürliche Verstand unfähig, er vernimmt nichts vom Geiste Gottes (1 Kor. 2, 14), weil er von Sünde getrübt und noch nicht in den gottgewollten

Zustand wieder eingerückt ist. Zwar sind die Wahrheiten des christlichen Glaubens, so gewiss sie in dieser natürlichen, sündigen Welt geoffenbart sind, auch dem Verstand des natürlichen Menschen zugänglich, aber nur bis zu einem gewissen Punkt: ihre menschlich-endliche Seite vermag er zu fassen, ihr inneres, geistliches, übernatürliches Wesen aber bleibt ihm verschlossen, solange er — und das ist der Punkt, auf den wir den Hauptnachdruck legen — nicht jenes Ereignis in sich durchgemacht hat, das Jesus dem Nikodemus als notwendige Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes hingestellt hat (Joh. 3, 3. 5—8). Diese Erfahrung der Wiedergeburt muss vorhanden sein, sei es nun, dass sie der zum christlichen Bewusstsein erwachte und vorgeschrittene Mensch schon als Thatsache in sich vorfindet, ohne sich ihres erstmaligen Eintritts bewusst geworden zu sein, sei es, dass er sie bewusst durchmacht. Diese Erfahrung ist aber auch in jedem rechten Christen vorhanden, da er sie täglich durchmachen muss und soll. Es ist gar kein Grund zu finden für die in der jetzigen Theologie uns oft begegnende Scheu, das Geschehnis, in welchem der Mensch zum Christen wird, als seine „Wiedergeburt“ zu bezeichnen. Denn sowohl dieser Name als auch die Thatsache, die er ausdrückt, gehören zu der Heilserkenntnis Jesu und der Apostel. Theologische Differenzen können erst bei der weiteren Entwicklung des Begriffs, bei der näheren Analyse des Vorgangs eintreten. Dies Erlebnis also, welches nach der im Christentum überhaupt gültigen Heilsordnung nicht ohne eine irgendwie geartete Zustimmung des menschlichen Willens eintritt, macht das Erkenntnisvermögen des Menschen von Grund aus neu, sodass jetzt eine Kraft in ihm hervortritt, die die geistlichen Realitäten zu fassen vermag; dann heisst es: τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1. Kor. 2, 10). Man verstehe uns nicht falsch; dem Menschen wird durch die Wiedergeburt weder ein neues Erkenntnisvermögen gegeben, noch wird der modus seines Erkennens geändert, wohl aber werden seinem erkennenden Blick neue Objekte gegeben, dadurch, dass das vorhandene Erkenntnisvermögen erleuchtet wird, die geistliche Welt, aus der die Kräfte der Neugeburt stammen, zu erkennen. Selbstverständlich ist unsere Meinung

nun nicht die, dass kein Philosoph ein wiedergeborener Mensch sei, was absurd wäre zu behaupten. Aber die philosophische Erkenntnis ist, wie sie geschichtlich vorliegt, nicht von dieser, sondern von der natürlichen Erfahrung ausgegangen und hat, wenn sie die Thatsachen des Christentums mit in den Kreis der Betrachtung zog, dieselben von hier aus beurteilt. Daher kommt es auch, dass sie das eigentliche Wesen des christlichen Glaubens nicht erfasst hat. Wenn es nicht so wäre, warum stellte dann einer aus dem Kreise der Philosophen selbst voll warmer Überzeugung die Forderung, dass die Philosophie zu einer christlichen Philosophie erst werden müsse, zu einer Philosophie, deren Fundament der Glaube an die göttliche Offenbarung sei, deren wahres und volles Verständnis nur im Christentum gegeben wird? (so Rabus: Die Anforderungen der Theologie an die psychologische Forschung. In der Neuen kirchlichen Zeitschrift, Oktbr. 1897. S. 771 f. 791 ff. 804 f.). — Wir stellen also als Ergebnis unserer Betrachtung folgendes hin: Der Philosoph gelangt zu seinen Erkenntnissen auf Grund seiner natürlich-intellektuellen Erfahrung von den Dingen, der Theologe auf Grund seiner geistlich-sittlichen Erfahrung der Wiedergeburt und der dadurch gestifteten Gemeinschaft mit Gott. Es ist deshalb nicht richtig, diese Erkenntnis jener unterzuordnen, indem man eine philosophische Erkenntnis-Theorie in die Theologie herüber nimmt und nach diesem Prinzip den christlichen Glauben darstellt.

5. Die Forderung, der speziellen theologischen Arbeit eine Erkenntnis-Theorie voranzustellen, erweist sich aber noch aus einem anderen Grunde als undurchführbar. Jeder Theologe, der den christlichen Glauben darzustellen unternimmt, thut es mit der Absicht und in der Hoffnung, das Wesen des Christentums allgemeingültig darzustellen. Er will nicht rein subjektive Gedanken liefern, die niemand interessieren, sondern eine objektive Darstellung des Christentums, wie es wirklich ist. Hat er diese Absicht nicht gehabt, so ist seine Arbeit nichts wert; denn sie vermag der christlichen Gemeinde und ihrem Fortschritt zur religiös-sittlichen Vollendung nicht zu dienen. Hat er aber jene Absicht gehabt, so wird ihre Ausführung durch eine vorangestellte, aus der Philosophie entnommene Erkenntnis-Theorie vereitelt;

denn wer wollte behaupten, dass dieser oder jener Philosoph eine allgemeingültige Erkenntnis-Theorie aufgestellt habe? Würde nicht die Geschichte der Philosophie eine solche Behauptung sofort widerlegen? Es hat eine Hypothese von einer Uroffenbarung, es hat eine idealistische, eine sensualistische und eine kritische Theorie gegeben (vgl. Sabatier), und jede hat den Ursprung unserer Erkenntnisse anders erklärt, ihren Wert verschieden bestimmt. Wenn es nun schon in der Philosophie keine allgemein anerkannte Erkenntnis-Theorie gibt, wie sollte ein Theologe entscheiden wollen, welcher Theorie unbedingte Autorität zuzuschreiben sei? Den Maßstab für seine Entscheidung müsste er aus der Prüfung entnehmen, welche Theorie ihn der Realität seiner Glaubensobjekte versichert. Dabei wäre aber schon vorausgesetzt, dass er diese Realität irgendwie erkannt hat und nicht geneigt ist, sie aufzugeben. Folglich wäre die nun noch aufgestellte Forderung, sich bei der Erkenntnis des christlichen Glaubens „nach einem Begriff vom Dinge“ zu richten, unnötig. Ist aber jene Überzeugung von der Realität der Glaubensobjekte nicht vorausgesetzt, so fehlt dem Theologen vollständig der objektive, auch von anderen, die in spezifisch christlichen Fragen vielleicht einen gemeinsamen Boden mit ihm hätten, notwendig anzuerkennende Maßstab zur Beurteilung des Wertes der verschiedenen Erkenntnis-Theorien. Seine Wahl wird sich auf eine eigene philosophische Überzeugung stützen müssen. Dann darf er nicht einmal mehr den Willen haben, eine das Wesen des Christentums objektiv darstellende Arbeit zu liefern; denn er könnte diesen Zweck nicht erreichen. Nur diejenigen würden seinen theologischen Erörterungen beistimmen, die derselben philosophischen Erkenntnis-Theorie huldigten, — vorausgesetzt, dass er in konsequenter Weise seine theologische Arbeit wirklich von jener Theorie hatte beherrschen lassen.

6. Endlich ist gegen jene Forderung, man müsse, bevor man eine wissenschaftliche Arbeit beginne, die Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens untersuchen, der Vorwurf erhoben worden, sie sei ein Widerspruch in sich selbst, da sie „eine Untersuchung des Erkennens vor dem Erkennen“ verlange (Stählin: Kant, Lotze, A. Ritschl. S. 129 f.). Sehen wir noch einmal genau

zu, was Ritschl und Sabatier von uns fordern, und unterstreichen wir dabei die jetzt besonders wichtigen Worte. Ritschl sagt in Th. u. M. S. 40: „Was die formelle Regel für die Erkenntnis der religiösen Grössen und Beziehungen anlangt, so ist jeder Theologe als wissenschaftlicher Mann genötigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntnis zu verfahren, deren er sich bewusst sein und deren Recht er nachweisen muss“, — das heisst doch nichts anderes, als dass der Theologe kein Objekt seiner theologischen Forschung (keine „religiöse Grösse“) zu erkennen versuchen darf, ohne dass er mit einer vor jeder theologischen Arbeit schon fertigen, also an spezifisch christlichen Realitäten noch garnicht geprüften Regel des Erkennens überhaupt an seine theologischen Aufgaben herantritt. Die folgenden Worte sagen dies deutlich: „Wenn ich in der Theologie wissenschaftlich befähigt bin, so werde ich eine Erkenntnis-Theorie befolgen, welche in der Bestimmung der Erkenntnisobjekte sich nach einem Begriff vom Dinge richten, also metaphysisch sein wird.“ Fügen wir nun noch die Dikta Sabatiers hinzu, dass nicht nur heutzutage jede ernsthafte Philosophie mit einer Erkenntnis-Theorie beginne, sondern dass dies im Gebiete der religiösen Erkenntnis noch viel notwendiger sei, ja dass ein Theologe, der die wissenschaftliche Behandlung der religiösen Ideen unternehme, ohne vorläufig die Leistungsfähigkeit des von ihm gebrauchten Instrumentes und den Wert der von ihm zu behandelnden Materialien abgewogen zu haben, eigentlich garnicht verstehe, was er thue, — so steht wohl fest, dass beide Theologen eine Theorie des Erkennens vor dem religiösen Erkennen verlangt haben. Behalten wir dies jetzt einmal im Gedächtnis und nehmen wir erst noch ein allgemeines Postulat aus jenen Aussprüchen heraus. Ritschl verlangt nämlich, dass jeder wissenschaftliche Mann, Sabatier wenigstens, dass jeder Philosoph die Untersuchung des Erkennens als seine erste Aufgabe betrachte. Dagegen nun richtet sich der oben erwähnte Vorwurf, dass hier etwas ganz Unlogisches gefordert werde, da man doch nicht das Erkennen untersuchen könne, ohne erst erkannt zu haben. Aber sollten jene Worte wirklich so gemeint sein? Sollte ein halbwegs vernünftiger Mann verlangen, die

Erkenntnisfähigkeit des Geistes zu untersuchen, bevor man sie ausgeübt habe? Kann man wirklich über die Philosophen, die ihr System auf der Erkenntnis-Theorie aufbauten, den Tadel aussprechen, dass „ihr Verfahren so zweckmässig sei, als wenn man jemandem zur Pflicht machen wollte, Essen und Atmen vorerst einzustellen, ehe er eine genaue Einsicht in die Natur der Organe des Essens und Atmens genommen habe“ (Stählin, a. a. O. S. 130)? Wir meinen nicht, dass dieser Tadel zutrifft. Denn jene Philosophen setzen doch selbstverständlich voraus, dass das Erkenntnisvermögen sich schon in vielerlei Weise, zu vielerlei Zwecken und auf mancherlei Gebieten bethätigt habe, wodurch dann die Möglichkeit gegeben sei, aus dieser, einem jeden Menschen unmittelbar bewussten und von ihm ausgeübten Fähigkeit des Erkennens auf die Natur des erkennenden Geistes, auf die Art seines Erkennens, auf die Grenzen seiner Bethätigung, auf die Beschaffenheit der zu erkennenden Objekte zurückzuschliessen. Sie meinen auch keineswegs, dass das Erkenntnisvermögen schon früher nur richtige Resultate zu Tage gefördert habe, aus denen man ohne weiteres eine bestimmt geartete Beschaffenheit und Fähigkeit des Geistes ablesen könne, — dann wäre ihr blindes Vertrauen mit Recht zu tadeln, — sondern ihre Ansicht ist die, dass man nicht an die wissenschaftliche oder an die philosophische Arbeit gehen könne, bevor man nicht wisse, ob nicht im vulgären Denken, in der gewöhnlichen Schätzung der Dinge, in der volkstümlichen Arbeit des Geistes, deren Vorhandensein sie voraussetzen, Irrtümer, Mängel und Fehler enthalten seien, die man durch genaue und allseitige Prüfung der vulgären Anschauungen entdecken und bei der wissenschaftlichen Arbeit vermeiden könne. Sie sinnen also nicht über ein Denkvermögen nach, das noch garnicht thätig war, sondern sie haben bereits Resultate desselben vor sich, die untersucht werden müssen. Wenn man nun fragt, wozu denn noch die erkennende Vernunft auf ihre Fähigkeit hin geprüft werde, wenn sie dieselbe schon längst bewiesen habe, so ist darauf hinzuweisen, dass die blosse Fähigkeit des Denkens ja nicht in Frage steht, wohl aber, wie weit sie reiche, ob das gemeinhin geltende Urteil über den Geist und seine Objekte richtig sei. Jenen Vorwurf also, als mache

sich die Philosophie, von der allein wir jetzt handeln, bei Voranstellung einer Erkenntnis-Theorie eines logischen Widerspruchs schuldig, kann man nicht erheben; wohl aber erübrigt uns noch, den von Lotze ausgesprochenen Bedenken Gehör zu verschaffen, deren Grundgedanke kurz gesagt der ist, dass die in der Erkenntnis-Theorie zu erledigenden Probleme viel zu schwierig und ihre Lösung viel zu unsicher seien, als dass man von der Entscheidung über sie die Gültigkeit oder Ungültigkeit aller nachfolgenden Aufstellungen, also schliesslich des ganzen Systems, abhängig machen könne. Lotze hat sich nämlich — ganz entgegen der also schon historisch unrichtigen Behauptung Sabatiers, dass „heutzutage jede ernsthafte Philosophie mit einer Erkenntnis-Theorie beginne“ — gegen die vom Neukantianismus aufgestellte Forderung erklärt, dass die Erkenntnis-Theorie die Fundamentalwissenschaft der Philosophie sei und also allen anderen philosophischen Disziplinen vorangehen müsse. Er lässt die Metaphysik die Grundlage der Philosophie sein und setzt die Erkenntnis-Theorie als dritten Teil der Metaphysik hinter die Ontologie und Kosmologie, weil Erkenntnis erst die Folge des Aufeinanderwirkens von Objekt und Subjekt sei, die Ontologie aber sich mit der Substantialität, dem Wesen und Wirken der Dinge, die Kosmologie mit den anschaulichen Formen des erkennenden Subjekts, wie Raum, Zeit, Kraft beschäftige. Setzen wir seine Begründung selbst hierher. „Es ist ganz ungerechtfertigt“, so heisst es in seiner Metaphysik, „den unerforschlichsten Punkt, die psychologische Entstehungsweise unsrer Erkenntnis und das Spiel der zu ihr zusammenwirkenden Bedingungen als eine leicht zu erledigende Vorfrage zu betrachten, nach deren Ausfall über Gültigkeit oder Ungültigkeit aller oder einzelner Aussagen der Vernunft von Grund aus entschieden werden könnte.“ Dieser Philosoph will also die wissenschaftliche Erkenntnis nicht von vornherein in eine Theorie einzwängen, sondern meint, man müsse der Kraft der Vernunft, wirklich richtige, denknöthwendige Resultate der Forschung zu erwerben, ein gesundes Vertrauen entgegenbringen. Das ist für die philosophische Forschung vollkommen richtig. — Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf andere Zweige der Wissenschaft, bevor wir zur

Theologie zurückkehren, so kann ja hier die Abweisung jener Forderung, die Ritschl an jeden wissenschaftlichen Mann stellt, einem Streit überhaupt nicht unterliegen. Lässt sich etwa die Mathematik oder die Physik oder die Medicin von irgend einer Erkenntnis-Theorie vorschreiben, wie sie die Irrtümer in der Erkenntnis vermeiden könne, wie weit sie in der Untersuchung ihrer Objekte gehen, welchen Wert sie ihren Erkenntnissen zuschreiben dürfe? Oder nehmen wir ein näher liegendes Gebiet. Richtet sich die Psychologie bei der Untersuchung der Kräfte und Thätigkeiten unserer Seele nach einer zu Grunde gelegten Theorie des Erkennens? Sie thut es nicht und sie kann es nicht thun, weil sie ja mit der Erkenntnis-Theorie darin parallel steht, dass beide nicht eine Theorie über die Funktionen der Seele voraussetzen, sondern lediglich diese Funktionen selbst. Hat man nun endlich für die Theologie jene Forderung erhoben, die äusseren und inneren Thatsachen des Glaubens nicht eher darzustellen, als bis man wisse, wie weit man die Dinge überhaupt, also auch die Realitäten der christlichen Wahrheit, erkennen könne — was doch der unabweisliche Sinn des Ritschlschen und Sabatierschen Postulates ist —, so hat man vielleicht dabei vorausgesetzt, dass die philosophische Gewissheit von allen beliebigen Dingen mit der christlichen Gewissheit von diesen Dingen gleichgesetzt werden dürfe. Das ist aber keineswegs der Fall, weil, wie wir später genauer sehen werden, die Grundanschauung, von der aus der Christ die einzige von seinen christlichen Prinzipien aus unmittelbar zu beantwortende Frage, ob den Dingen ausser ihm Realität zukomme oder nicht, entscheidet, eine ganz andere ist. Wenn der allein nach Vernunftgründen urteilende Forscher dazu gelangt, den Dingen die objektive Realität entweder ganz oder teilweise abzuspreehen und sie in Vorstellungen des Geistes aufzulösen, so ist der Christ noch lange nicht gebunden, diese Ansicht herüberzunehmen; denn erstens umfasst er schon die Dinge der natürlichen Welt mit einer viel höheren und sicherer begründeten Gewissheit, und zweitens lassen sich die philosophischen Regeln über die Erkenntnis und Beschaffenheit der natürlichen Objekte erst recht nicht übertragen auf den Komplex der Heilswahrheiten, ihre Realität und ihre

Erkennbarkeit, wie wir schon früher sahen (vgl. No. 4). Zuletzt würde sich dann auch für die Theologie der Tadel, den Lotze über die Philosophie ausspricht, wiederholen, dass es nämlich eine viel zu schwierige und ungewisse Sache sei, die Bedingungen und die Grenzen der Erkenntnis als erste und leicht zu erledigende Aufgabe festzustellen, als dass sich darauf mit Gewissheit weiter bauen liesse.

7. Wir können als Resultat dieser Erörterungen das hinstellen, dass es eine unausführbare Forderung ist, vor der theologischen Arbeit als Direktiv des christlich-theologischen Erkennens eine philosophische Erkenntnis-Theorie aufzustellen und ihr Recht nachzuweisen. Wir fragen nun aber: darf der Theologe seiner Erkenntnisfähigkeit vertrauen? Kann er richtige Resultate erzielen, ohne die Kraft seines Verstandes geprüft zu haben? Ja, er kann es. Die Voraussetzung nämlich, die zu einer richtigen, sachgemässen Erforschung und Darstellung des christlichen Glaubens nötig ist, ist nicht die dass der Forschende den psychologischen Prozess verstehe, wie Vorstellungen in ihm entstehen, sondern die, dass er als Christ sich an seine Arbeit begeben. Man hört oft das Gerede, der Theologe müsse voraussetzungslos an seine Forschung gehen und seiner Wissenschaft dürfe der Charakter einer „freien“ Wissenschaft nicht abgesprochen werden. Gewiss, wir wollen nicht, dass derjenige, der sich die Erforschung der Glaubensrealitäten zur Aufgabe macht, mit philosophischen oder erkenntnistheoretischen oder dogmatischen Voraussetzungen an diese Aufgabe trete; er soll mit freiem, offenem, ungetrübtem Blick sich in das Wesen des Christentums versenken und es zu erkennen suchen. Aber Eine Voraussetzung muss er gemacht haben, Eines muss ihm feststehen vor aller wissenschaftlichen Untersuchung, und das ist die feste Überzeugung von der absoluten Wahrheit des Christentums. Der Theologe muss erfahren haben, was es um die Realitäten seines Glaubens ist; er muss auf sie sein Heil in Zeit und Ewigkeit stützen. Dann muss er vor allem seine Erkenntnis nach dieser Erfahrung richten. Wenn er weiss, dass sein neues geistliches Leben in Christo durch eine Wirkung der Glaubensobjekte begründet ist und dass dies Leben in seinem Werte alles

andere, was er sonst an Gütern kennt, überragt, so schliesst er daraus auf die Realität jener Objekte und lässt sich von keiner Philosophie überreden, sie seien nur Vorstellungen in uns. An dem, was die christliche Gemeinde von Gott und göttlichen Dingen seit ihrer Gründung erfahren hat und noch fortwährend erfährt, hat er den Maßstab seiner Erkenntnis, und nicht in einer von aussen herangebrachten Theorie über die Art seines Erkenntnisvermögens. Er lässt sich nicht von Kant vorschreiben, das Ansich der Dinge sei unerkennbar; sondern weil er Gott in seiner Offenbarung als den dreieinigen kennen gelernt hat, weiss er, dass der wahrhaftige Gott auch an sich dreieinig sein muss, da er sich sonst nicht als den dreieinigen hätte offenbaren können. Diese Gewissheit ist ohne jede Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens vorhanden, sie ist das unmittelbare, direkte Ergebnis unserer Christenerfahrung, jener speziellen, religiös-sittlichen Erfahrung, von der oben (vgl. No. 4) die Rede war. Von hier aus allein lässt sich die Frage beantworten, welches Wesen die Objekte meines christlichen Glaubens besitzen, welcher Wert meinen Vorstellungen von ihnen zukommt und welcher Natur meine religiösen Erkenntnisse sind. Dies Thema stellt sich der dritte Teil unserer Arbeit. — Im Besitze jener Gewissheit kann es uns auch nicht unklar bleiben, wie wir bei der Kritik der nun darzustellenden Erkenntnis-Theorien von Ritschl und Sabatier zu verfahren, nach welchem Maßstab wir sie zu beurteilen haben. Es steht ja fest, dass es der philosophische nicht sein kann. Vielleicht könnte man die Erkenntnis-Theorie Ritschls (Lotzes) in philosophischer Weise der stärksten Irrtümer in der Auffassung des Zustandekommens der Vorstellungen, in dem Urteil über die Erkennbarkeit der Dinge an sich, in der Definition der Idee überführen, vielleicht könnte man sie gänzlich widerlegen, weil uns dadurch alles Vertrauen auf unsern Verstand, alle Sicherheit unserer Erkenntnis auch der sinnlichen Welt genommen werde. Aber man müsste diese Kritik doch von einem anderen philosophischen Standpunkt, von philosophischer Erfahrung aus, mit philosophischer Erkenntnis vollziehen. Dann aber tauchte sofort die Frage auf, ob denn der Standpunkt des Kritikers richtig wäre und die Erörterung würde zu keinem objektiv sicheren

Resultate führen, da ja philosophische Beweise, und wenn sie ihrem Urheber noch so denknotwendig erscheinen sollten, wegen ihrer nicht von jedermann getheilten Voraussetzungen niemals auf eine allgemeine Anerkennung rechnen können. Ausserdem hat ja nun Ritschl, ebenso wie Sabatier, seine Erkenntnis-Theorie nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Zweck aufgestellt, d. h. dazu, damit sie auf die Glaubensobjekte angewandt werde. Wollen wir also die Erkenntnislehren dieser Theologen prüfen und beurteilen, so müssen wir fragen, ob bei der konsequenten Anwendung dieser Lehren das Wesen des christlichen Glaubens, wie es sich aus der christlichen Heilserfahrung und aus der Heiligen Schrift als der Quelle und Norm derselben ergibt, bestehen bleibt oder ob es verletzt und zerstört wird. Jede Theorie des Erkennens, durch welche das objektive Wesen des Christentums alteriert wird, muss der Christ und der Theologe abweisen, gleichviel, ob jene Theorie für die Erkenntnis der natürlichen d. h. der allein durch die Schöpfungsordnung gesetzten Dinge richtig ist oder nicht. Wir stellen uns von vornherein auf den Standpunkt der christlichen Offenbarung und werfen von da aus einen Blick auf die Mittel, die man zu ihrer Erkenntnis benutzt. Wenn wir dabei innerhalb der betreffenden Erkenntnis-Theorien selbst Widersprüche finden und auf sie hinweisen sollten, so überschreiten wir damit die gesteckte Grenze unserer Kritik nicht. Wir müssen vielmehr so verfahren, um die wirkliche Meinung der Verfasser jener Theorien klarzustellen. Dazu mag noch bemerkt sein, dass wir es für die Pflicht eines jeden Kritikers halten, scheinbare Widersprüche, soweit es mit gutem Gewissen möglich ist, zu vereinen zu suchen, damit er nicht durch ira und studium verführt als Widersprüche und unlösbare Gegensätze brandmarke, was vielleicht nur die beiden Seiten einer und derselben Sache sind.

Zweiter Teil.

Darstellung und Beurteilung der Erkenntnis-Theorien von Ritschl und Sabatier.

I. Abschnitt.

Die Ritschlsche Erkenntnis-Theorie.

1. Kapitel. **Darstellung der religiös-theologischen Grundsätze.**

Da Ritschl als notwendigen Standpunkt des Dogmatikers fordert, dass er innerhalb der christlichen Gemeinde stehend von der Gewissheit der Sündenvergebung bei seiner Arbeit ausgehe, darf der Stoff der Dogmatik allein aus den Schriften des Neuen Testaments entnommen werden, und der Maßstab für seine Erkenntnis gleichfalls nur die bewusste Stellung des Dogmatikers in der christlichen Gemeinde sein, weshalb auch die Einmischung jeder metaphysischen Beweisführung in die Theologie verboten und überhaupt ein scharfer Unterschied zwischen religiösem und philosophischem Erkennen festgestellt wird. Jener Grundsatz ist endlich auch massgebend für Auswahl und Aufbau des dogmatischen Stoffes, indem die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung als der Mittelpunkt des Systems behandelt wird.

1. Der Dogmatiker befindet sich als christliche Persönlichkeit in einer Gemeinde, deren religiöser Besitz zwar durch viele geistliche Realitäten, durch innere Erfahrungswahrheiten wie durch äussere geschichtliche Thatfachen ausgemacht wird, deren

religiöses Bewusstsein aber in Einer besonderen Gewissheit kulminiert, in der es sich als in einem alle anderen Momente des Glaubensbewusstseins überragenden Höhepunkt oder in einem das ganze religiöse Denken und Handeln tragenden Fundament zusammenfasst, nämlich in der Gewissheit der Sündenvergebung. Diese Gewissheit umfasst die Gegenwart und die Zukunft, sie ist sich aber auch ihrer Bedingtheit durch eine vergangene Geschichte bewusst, wodurch sie ermöglicht und erstmalig hervorgerufen ist. Der Mittelpunkt dieser Geschichte ist die Person Jesu Christi, deren Wirken und Leiden den an ihn glaubenden Jüngern und der ganzen nachfolgenden Christenheit als seine spezifische Gabe, die ihn von allen anderen Menschen der Welt unterscheidet, das Bewusstsein der Vergabung ihrer Sünden hinterlassen hat (R. u. V. III. S. 1 ff.). Dieses Bewusstsein ist von der Erinnerung an die Person Jesu ebenso untrennbar, wie es die eigentümliche Art der christlichen Gemeinde bestimmt. Der Theologe nun, der das Wesen der christlichen Religion darstellen und eine möglichst vollkommene Erkenntnis der göttlichen Offenbarung in Christo erreichen will, kann sich von jener Gewissheit nicht losmachen. Sie hat ja erst sein theologisches Interesse an der Sache hervorgerufen; denn ohne in der christlichen Gemeinde zu stehen, würde er weder auf die Absicht Jesu aufmerksam sein, das Bewusstsein der Sündenvergebung hervorzurufen, noch würde er nach ihrem Wert und ihrer Bedeutung fragen. Der Theologe muss also religiös interessiert sein an seinem Stoff, wenn er ihn verstehen will, und zwar gilt diese Erkenntnisbedingung für alle Glieder des christlichen Vorstellungskreises, wie Gott, Sünde, Bekehrung, ewiges Leben u. s. w. (R. u. V. III. S. 4). Hiermit ist also der notwendige Standpunkt gewonnen, von dem aus allein eine richtige wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums möglich ist. Jenes Bewusstsein ist die von jedem Theologen zu fordernde Voraussetzung seines Schaffens. „Die geschichtliche Würdigung Jesu beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens (an seine Sünden vergebende Kraft), dieser religiösen Schätzung seiner Person entledigt hat. Die umgekehrte Ansicht bezeichnet die grosse Unwahrheit, welche unter dem Titel der geschichtlichen Voraussetzungslosigkeit ihre

täuschende und verwirrende Kraft ausübt“ (R. u. V. III. S. 2 f.). Das ist ein sehr wichtiges Moment der Prinzipienlehre Ritschls, da es die spezifische Bedingtheit der christlichen Erkenntnis und damit ihr einzigartiges Recht gegenüber allen anderen Versuchen, das Christentum wissenschaftlich zu verstehen, ins Licht stellt. Wie das Wesen einer Person nicht durch ein unvermitteltes sich Hineinversetzen in dasselbe und a priori erkannt werden kann, sondern nur aus den Wirkungen, welche diese Person ausgeübt hat und ausübt, so wird auch Christus, sein Wesen und seine Absicht nur aus der Gemeinde heraus erkannt, deren Existenz seine That ist; der Theologe hat als bewusstes Glied der christlichen Gemeinde zu arbeiten oder er verzichtet auf eine sachgemässe Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christo. — Von dieser allgemeinen Bedingung der theologischen Erkenntnis aus richten wir den Blick genauer auf den Stoff der Erkenntnis. In einer theologischen Erkenntnis-Theorie ist diese Frage von Wichtigkeit. Das natürliche Erkennen findet die ganze Welt, die dem Menschen durch innere und äussere Anschauung gegeben ist, als das zu erkennende Objekt vor; es ist die Welt des inneren Seelenlebens und des äusseren Seins und Geschehens, in und von der der Mensch lebt und deren reale Existenz er nicht leugnen kann. Daher braucht die philosophische Erkenntnislehre nicht erst zu fragen, wo man den Stoff der Erkenntnis zu suchen hat, sondern ihre Aufgabe ist lediglich die, das nähere Verhältnis zu bestimmen, in welchem der erkennende Geist des Subjektes zu den Objekten des Erkennens steht. Anders in der Theologie, speziell in der Dogmatik. Dass die letztere es mit der Erkenntnis des Christentums zu thun hat, ist unwidersprochen. Aber die christliche Religion existiert in zwei Erscheinungsformen, einmal in der Geschichte ihrer Gründung und in den davon zeugenden Urkunden des Neuen Testaments, dann in dem Glaubensbewusstsein der jetzigen christlichen Gemeinde. Es fragt sich nun, woraus der Stoff der Dogmatik zu entnehmen ist. Wenn auch das Glaubensbewusstsein des Dogmatikers oder das der Gemeinde und die daraus entspringenden Lehren der christlichen Kirche auf dem jeweiligen Standpunkte ihres Werdens immer in irgend einem Masse bedingt und getragen sein werden

von den Aussagen des Neuen Testaments, so ist jenes doch eine so besondere Grösse, dass ihm die Benutzung der Schriften des Neuen Testaments als Quelle der Dogmatik sehr wohl als ein anderer methodischer Grundsatz gegenübergestellt werden kann. Ritschl entscheidet sich für den letzteren. Soll die Theologie — wozu sie doch berufen ist — die authentische Kenntnis der christlichen Offenbarung und Religion gewinnen und vermitteln, so kann sie den Stoff ihrer Darstellung nur aus den Urkunden schöpfen, welche der Stiftungsepoche der Kirche nahe stehen, und aus keinen anderen; diese Urkunden sind die Bücher des Neuen Testaments (R. u. V. II. S. 13). Zu zwei anderen Grundsätzen stellt Ritschl diese Bestimmung in Gegensatz. Schleiermacher und R. Rothe haben gelehrt, dass der Stoff der Dogmatik in der kirchlichen Lehre der jeweiligen Zeit des Dogmatikers enthalten sei. Aber abgesehen davon, dass beide Theologen sich keineswegs darauf beschränkt haben, die kirchliche Lehre ihrer Zeit im Zusammenhange darzustellen, sondern sie teils undeutet, teils durch zersetzende Kritik zerstört haben, ist diese Methode darum falsch, weil sie die Dogmatik erstens in eine dem Zweck des wissenschaftlichen Erkennens zuwiderlaufende Abhängigkeit von einem kirchlichen Rechtsgesetz bringt, und sie zweitens zu einer historischen Disziplin macht, die, nichts anderes als Dogmengeschichte, nun doch durch den systematischen Zusammenhang, in welchen sie die einzelnen Dogmen bringt, die geschichtlich gewordenen Dogmen nicht als solche geschichtlichen Grössen unverändert bestehen lässt; endlich würde eine derartige Dogmatik auch kein geschlossenes System werden, weil weder über die Lehre von Gott, noch über die Eschatologie erschöpfende Bestimmungen durch kirchliche Entscheidung getroffen sind (R. u. V. II. S. 2—4). Mit dieser Methode lässt sich also keine Dogmatik aufbauen, sie muss ihren Stoff anderswoher entnehmen. Darum halten es Thomasius und Hofmann für das Richtige, alle dogmatischen Sätze aus dem subjektiven Glaubensbewusstsein zu deduzieren, sodass die Dogmatik eine wissenschaftliche Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Theologen würde, deren Allgemeingültigkeit erst nachträglich durch die Vergleichung mit den Lehren der Heiligen Schrift zu erproben wäre. Dagegen

aber ist einzuwenden, dass weder die Selbsterkenntnis noch die Selbstaussage des Theologen wissenschaftlich sein würden, wenn er sich dabei nicht ein anderes als das von Hofmann vorgeschriebene Objekt setzte, nämlich „das Christentum als eine allen gemeinsame geistige Bewegung“ (R. u. V. II. S. 8). Auch die von Lipsius vorgeschlagene Methode, die gemeinsamen inneren Erfahrungen, auf welche bei allen Christen in irgend einem Masse zu rechnen wäre, als den Stoff der Theologie zu fixieren, leidet an dem Mangel eines sicheren, objektiven, allgemeingültigen Bodens, auf dem der Dogmatiker fassen kann; denn weder kann sich der einzelne Theologe mit genügender Klarheit, Sicherheit und Vollständigkeit die Erfahrungen anderer Christen vergegenwärtigen, noch sind diese Erfahrungen selbst stets rein, unvermischt mit fremden Zusätzen und in gottgewollter Fülle in der Christenheit vorhanden. „Freie Wissenschaft kann auf diesem Wege nicht zu Stande kommen, welche vor allem Übrigen aus der Absicht auf Vollständigkeit und Deutlichkeit und auf Richtigkeit der gemeinsamen Anschauung des Gegenstandes hervorgehen muss“ (R. u. V. II. S. 9). So bleibt als Materialprinzip der Dogmatik nur übrig die Heilige Schrift, resp. das Neue Testament, dessen Bücher darum gegenüber aller anderen Litteratur eine so einzigartige Stellung verdienen, weil „die Erkenntnis ihrer Verfasser von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttlichen Begründung des Christentums, ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein solches authentisches Verständnis der Religion des Alten Testaments vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judentum, dem pharisäischen, dem sadducäischen, dem essenischen abgeht“ (R. u. V. II. S. 15 f.). Einzig und allein mit dieser Fundierung der Dogmatik ist nach Ritschls Meinung die Möglichkeit gegeben, dass sie ihr Ziel erreiche, eine positive, abschliessende, allgemeingültige Erkenntnis und Darstellung der christlichen Offenbarung zu liefern.

2. Nachdem wir so den notwendigen Standpunkt des Dogmatikers in der christlichen Gemeinde im allgemeinen skizziert und die Quelle nachgewiesen haben, aus der er den Inhalt seines Systems zu schöpfen hat, erübrigt uns noch, den Weisungen Ritschls folgend, das Verhältnis näher zu bestimmen, in welchem

sich der Dogmatiker zu den Objekten seiner Wissenschaft befinde. Es fragt sich erstens, nach welcher Norm er den im Neuen Testament enthaltenen dogmatischen Stoff auffassen, verstehen, beurteilen muss; zweitens, ob er den gesamten Inhalt der neutestamentlichen Schriften ohne Unterschied in die Dogmatik aufzunehmen oder ob er eine von bestimmten Gesichtspunkten zu leitende Auswahl aus demselben zu treffen habe; drittens endlich ist das Prinzip festzustellen, nach welchem der Aufbau des wissenschaftlichen Systems stattzufinden hat. Die religiös-theologischen Prinzipien Ritschls werden durch die Beantwortung dieser drei Fragen nach der Auffassung, der Auswahl und dem Aufbau des dogmatischen Stoffes abgeschlossen. — Was nun zuerst die Norm der Erkenntnis anlangt, nach welcher der Theologe verfahren muss, um die christliche Offenbarung zu verstehen und sie richtig darzustellen, so können wir hierbei auf die Charakteristik des allgemeinen Standpunktes des Dogmatikers zurückgreifen. Wie er als bewusstes Glied der christlichen Gemeinde und im Genuss der ihr von Gott geschenkten Gabe der Sündenvergebung überhaupt erst dazu kommt, sein Interesse auf die Offenbarung Gottes in Christo zu richten, durch welche die christliche Gemeinde hervorgerufen worden ist, so wird ihn diese religiöse Bestimmtheit seines Denkens auch in der wissenschaftlichen Beurteilung des dogmatischen Stoffes leiten und ihm das richtige Verständnis geben für den Zusammenhang der einzelnen Momente der Heilsoffenbarung Gottes. Eine feste, wohl begründete Stellung in dieser prinzipiellen Frage ist für die systematische Theologie von der allergrössten Wichtigkeit, da die gesamte Darstellung des Wesens und der Wahrheit der christlichen Religion von ihr abhängt. Im Gebiete der natürlichen Erfahrung und Erkenntnis nun bedarf es keiner Norm, nach der die Dinge erkannt werden sollen, sondern jedermann muss, wenn er überhaupt zu einem eigenen Urteil gelangen will, ohne jede Voraussetzung, die ihm die Art der Erkenntnis vorschreibe, sich des einfachen Gebrauchs seines geistigen Vermögens bedienen und durch natürliche Vernunftbeweise, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen können, seine Ansichten begründen. Ganz anders verhält es sich, wenn das Christentum

in seinem Wesen geistig erfasst werden soll. Zu diesem Gebiet des Erkennens sind an sich zwei Stellungen möglich, von denen die Art der Auffassung desselben abhängen wird. Entweder nämlich hat hier der Versuch des Erkennens den Glauben an die Wahrheit der christlichen Religion und das innerliche Überzeugtsein von ihrem das Heil der Menschen bedingenden Gehalt zur Grundlage, oder er fließt aus einem bloß äusserlichen Interesse, welches die Heilsoffenbarung Gottes in Christo mit dem gleichen Massstabe misst, wie er an die Objekte der natürlichen Welt gelegt zu werden pflegt: was sich durch die Vernunft beweisen lässt, halte ich für wahr; was ihr widerspricht, ist unwahr. Die Zeichnung des Bildes der christlichen Religion wird in beiden Fällen ganz und gar verschieden ausfallen. Auf welchen Standpunkt haben wir uns zu stellen? Ritschl entscheidet sich mit Entschiedenheit für den ersteren. Die Darstellung der christlichen Lehre muss nach seinem Willen so unternommen werden, dass „jedes Glied derselben aus dem Standpunkt der erlösten Gemeinde Christi aufgefasst und beurteilt wird“ (R. u. V. III. S. 5 f.). Nur wer mit voller Absicht in dem Zusammenhange steht, der ausgegangen von der heilschaffenden Offenbarung Gottes durch seinen Sohn Jesum Christum in der Herstellung einer von ihm erlösten und an ihn gläubigen Gemeinde seinen vorläufigen Schlusspunkt erreicht hat, nur der ist fähig, die That-sachen und Ideen, welche die Existenz der christlichen Gemeinde hervorgerufen haben und erhalten, zu verstehen und in ihrem Zusammenhange darzustellen. Was aber die Gemeinde konstituiert, ist der Glaube an Christum. Daher wird nur dasjenige theologische Denken an seinen Stoff heranreichen, welches aus diesem Glauben sich entwickelt. „Man kann Gott nur richtig erkennen, indem man ihn durch Christum erkennt“ (R. u. V. III. S. 7), d. h. indem man sich vertrauensvoll hingiebt an die in Christus erschienene Liebe Gottes. Dann wird das Auge geöffnet für die geistlichen Realitäten, aus denen die *fides quae creditur* besteht; dann wird der Geist zu ihrem richtigen Verständnis erleuchtet und eignet sich die Erkenntnis, welche Christus besessen und ausgesprochen hat, als seine eigene an. „Nicht bloß Gott und alle seine Gnadenwirkungen finden ihren Erkenntnisgrund

an der Offenbarung in Christus, sondern auch die Sünde ist nur zu verstehen von der Sündenvergebung aus, welche Christi spezifische Gabe ist“ (R. u. V. III. S. 7). Ja es gilt für alle Aufgaben der Theologie, dass sie nur dann wirklich verstanden und erfüllt werden können, wenn der Offenbarungswert Christi, den man sich nur durch den Glauben an ihn zu eigen machen kann, als Maßstab der Erkenntnis an sie angelegt wird (III. S. 6). Wird das dogmatische System und die Theologie überhaupt in solcher Weise vom Standpunkt der Gemeinde der Gläubigen entworfen, so ist sie eine *theologia regenitorum*, die aus dem heiligen Geist stammt (III. S. 7 f.). Daraus ergibt sich die notwendige, von Ritschl wenigstens im Prinzip mit Energie gezogene und hervorgehobene Konsequenz, dass jede Theologie verfehlt ist, welche „ihren Standpunkt in einer natürlichen oder allgemein vernünftigen Erkenntnis von Gott nimmt, die gegen die christliche Erkenntnis Gottes, also auch dagegen gleichgültig ist, ob der Darsteller (irgend einer christlichen Lehre) sich in die christliche Gemeinde einschliesst oder nicht“ (III. S. 4). Objekte des christlichen Glaubens, wie Gott, Sünde, Erlösung können nicht durch Reflexionen erkannt werden, die aus der natürlichen Vernunft entnommen sind. Eine Lehrweise, die mit rationalen Begriffen, Ausgangspunkten und Beweisen operiert, vermag ihre Aufstellungen auch nicht zu halten gegen die Einwendungen aus der allgemeinen Vernunftbildung (III. S. 5). „Kein einziger christlicher Glaubenssatz kann nach Ritschl aus natürlicher Theologie abgeleitet, widerlegt oder verteidigt werden. Es giebt keine natürliche Theologie, d. h. es giebt kein Quantum (wenn auch ein noch so geringes) von Wissen um Gott, das allein mit den Mitteln theoretischen Erkennens als allgemein geltendes Eigentum der Vernunft gewonnen wäre, mit dem also die christliche Heilslehre in Einklang zu bringen, zu dem sie selbst als durch Offenbarung begründete Erkenntnis hinzuzuaddieren wäre“ (Thikötter). Diesen Gegensatz hat Ritschl als den von Theologie und Metaphysik formuliert. Die Metaphysik habe es mit der Untersuchung derjenigen apriorischen Begriffe des Geistes zu thun, die zur Erklärung alles Seins verwendet würden, wobei also der Unterschied von Natur und

geistigem Leben, aus welchen beiden Elementen das Sein bestehe, nicht beachtet werde (R. u. V. III. S. 16 f.). Deshalb sei auf diesem Wege der Erkenntnis kein Gottesbegriff zu erreichen, da das Wesentliche desselben stets sei, den Anspruch des menschlichen Geistes auf Herrschaft über die Natur zu sichern (Th. u. M. S. 8 ff.). Daraus ergebe sich, dass metaphysische Entwicklungen des Gottesbegriffs aus einer bestimmten Anordnung der Dinge, wie sie im teleologischen und kosmologischen Beweis vorlägen, in die Theologie nicht hineingehörten, die allein den Gott ihren Gott nenne, der sich als Vater Jesu Christi der Welt offenbart habe. Wenn der Theologe daher die Übereinstimmung der christlichen Weltanschauung mit irgend einer philosophischen oder juristischen zu erweisen suche, die nicht auf dem Boden des Christentums, sondern auf dem der allgemeinen natürlichen Vernunft erwachsen sei, so unternehme er eine vergebliche Arbeit und verfehle seinen eigentlichen Zweck. — In dieser festen und nachdrücklich verteidigten Position mit ihren Behauptungen und Abweisungen steht Ritschl, um Worte von Lipsius zu gebrauchen, „ganz und voll auf dem Boden der durch Schleiermacher gewonnenen Erkenntnis, dass alle dogmatischen Aussagen sich auf die religiöse Erfahrung begründen müssen“ („Die Ritschlsche Theologie“; in den Jahrb. f. prot. Theol. 1888. Heft I. S. 27). Der Theologe tritt nicht von aussen an die von ihm durch seine Erkenntnis zu erfassende und zu erforschende Offenbarung Gottes heran, sondern auf Grund seines Glaubens an dieselbe. Er ist also innerlich, religiös und sittlich, interessiert an dem, was er wissenschaftlich darlegt. Grade bei Ritschl ist das Gefühl vom Heilswerte aller religiösen und theologischen Glaubensobjekte besonders stark ausgebildet und hat sich sowohl in seinen Prinzipien, wie in seinen theologischen Einzelausführungen deutlich abgeprägt. Besonders die Gotteslehre und die Christologie können in ihrer charakteristischen Eigenart nur verstanden werden, wenn der Gegensatz Ritschls gegen alle die Spekulation, welche nach seiner Meinung lediglich von einem theoretischen und unberechtigt hoch geschraubten Erkenntnistrieb ausgeht, im Auge behalten wird. Dieser praktische Grundzug seines religiösen und wissenschaftlichen Denkens hat ihn nun auch veranlasst, im Zusammenhang

der Erörterung über das Wesen der Religion die Frage zu untersuchen, worin der Unterschied zwischen religiösem Erkennen und theoretischem oder philosophischem bestehe (R. u. V. III. S. 193 ff. 208 ff.). Allerdings kann man das Resultat dieser Untersuchung auch von einem ganz anderen, nämlich von einem philosophischen Ausgangspunkt, gewinnen, den Ritschl selbst angegeben hat und mit dem wir uns später noch beschäftigen müssen, — sodass es für den objektiv urteilenden Kritiker vielleicht unmöglich bleiben wird, zu entscheiden, welches das Motiv zu der Trennung von religiösem Erkennen und Welterkennen bei Ritschl gewesen sei, der religiöse oder der philosophische Grundzug seines Denkens. Jetzt aber haben wir vorläufig jene Frage aus der praktischen Richtung seiner Frömmigkeit herzuleiten, die ja zweifellos zu ihrer Aufstellung und Beantwortung mitgewirkt hat. Ritschl geht dabei, wie schon erwähnt, von der allgemeinen Bestimmung dessen aus, was „Religion“ sei. „In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruches erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Teil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewähren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist“ (R. u. V. III. S. 189 f., vgl. S. 17. Th. u. M. S. 9). Die einzelnen Momente dieses Begriffes von Religion sind auch im Christentum enthalten, und zwar erscheint die durch den Glauben gewährleistete Herrschaft über die Welt hier als das ewige Leben der Gläubigen im Reiche Gottes (a. a. O. S. 191). Also ist der Grundzug auch der christlichen Religion ein durchaus praktischer und bestimmt das Verhältnis des Christen zur Welt; sie ist „Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs“, in dem Sinne, dass mit Hilfe der in und

durch Christus geoffenbarten Gotteskraft die Welt als etwas unter dem Niveau des persönlichen Geistes Stehendes erkannt und behandelt wird. Fragt man nun, welcher Natur und welches Inhaltes die Sätze sein werden, in denen man dies religiöse Urteil über die Welt ausspricht, so kann die Antwort nur lauten: sie sind Werturteile, d. h. sie enthalten Aussagen über den Wert meines Geistes gegenüber der Natur und über den Wert, den die Religion dadurch für mich hat, dass sie mir die durch den Wert meines Geistes mir zukommende geistige Herrschaft über die Welt auch gewährleistet. Das religiöse Erkennen bewegt sich nun in selbständigen Werturteilen; selbständig sind sie sowohl darum, weil das Motiv, aus dem man sie bildet, einzig und allein das Gefühl des Wertes ist, den das in ihnen beurteilte Objekt für den Gläubigen besitzt, als darum, weil ihr Inhalt lediglich eine Aussage über den Wert, aber nicht über das an sich seiende und von uns unerkannte Wesen des Objektes enthält. „Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt“ (a. a. O. S. 195). So ist nur diejenige Erkenntnis Gottes religiöse Erkenntnis, welche von diesen Beziehungen Gottes zum Gläubigen etwas aussagt. Wie verhält sich nun zu dieser Art des Erkennens das theoretische oder philosophische Erkennen? Das Objekt ist zunächst nicht der unterscheidende Punkt; denn die Welt und Gott werden dort wie hier zu erkennen gesucht. Also muss man den Unterschied im Subjekt und der doppelten Art des Urteils suchen. Beim theoretischen Erkennen, d. h. bei allem wissenschaftlichen Erkennen, soll man zunächst ganz ohne Rücksicht auf den Wert, den das Objekt oder die Resultate der Forschung haben, das betreffende Gebiet bearbeiten. Das Motiv des Forschens ist lediglich die Absicht, den Gegenstand so zu erkennen, wie er ist. „Das wissenschaftliche Erkennen sucht die Gesetze der Natur und des Geistes aus Beobachtung und unter der Voraussetzung, dass die Beobachtung und die Ordnung derselben gemäss

den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vorgenommen wird“ (III. S. 197). Alles also, was der wissenschaftliche Mann zu erkennen unternimmt, kann für das praktische Verhältnis seiner selbst oder der ganzen Menschheit zur Welt höchst gleichgültig sein, und es gehört doch notwendig in irgend ein Gebiet der Wissenschaft; der Forscher hat hier eben ganz andere Interessen an seiner Arbeit. Aber schon indem wir das Wort „Interesse“ aussprechen, zeigt es sich, dass wir diesem theoretischen Erkennen nicht den Namen eines „uninteressierten“ Erkennens beilegen dürfen; denn ohne Interesse bemüht man sich eben um nichts, „die Aufmerksamkeit bei der wissenschaftlichen Beobachtung und die unparteiische Beurteilung des beobachteten Stoffes drückt immer aus, dass diese Erkenntnis einen Wert für den hat, der sie übt“ (a. a. O. S. 194 f.). Darum sagen wir mit Ritschl: das theoretische oder philosophische Erkennen bewegt sich in begleitenden Werturteilen. Was ergibt sich daraus für die Theologie, die doch einerseits religiöses Erkennen, andererseits aber auch Wissenschaft sein will? „Die Theologie ist nicht Andacht, sondern als Wissenschaft ist sie ‚uninteressiertes‘ Erkennen; als solches aber muss sie von der Wertschätzung der christlichen Religion begleitet und geleitet sein“ (a. a. O. S. 203). So müssen z. B. die Prädikate, die man Gott oder Christo beilegt, den Ausdruck des Wertes enthalten, den ihre Offenbarung oder ihr Wirken für die Christenheit besitzt. Den Höhepunkt dieser praktischen Tendenz erreicht Ritschl daher in dem Satze, dass in die Dogmatik nichts aufgenommen werden dürfe, was nicht in der Predigt und in dem Verkehr der Christen untereinander verwertet werden könne (a. a. O. S. 573). Dagegen soll nun der Theologie ihr wissenschaftlicher Charakter durch den Nachweis gewahrt werden, dass das in ihr geübte religiöse Erkennen, nämlich die Wertschätzung des Geisteslebens als einer über die Natur erhabenen Grösse und die Lösung des Gegensatzes von Geist und Natur durch den Gottesglauben, von jeder anderen Wissenschaft als auch für sie selbst notwendig anzuerkennen sei. Denn weil die Wissenschaft entweder der geistigen Persönlichkeit einen Vorrang vor der übrigen Welt einräumen oder sich selbst aufgeben müsse, dieser Vorrang aber

in seinem Recht nur durch die Annahme der Gottesidee erwiesen werden könne, welche wiederum allein von der Theologie dargeboten werde, so sei gezeigt, dass die Theologie mit ihren Mitteln Resultate gewinne, welche für die gesamten Zweige der Wissenschaft notwendig seien, und eben damit sei der wissenschaftliche Charakter der Theologie erwiesen (a. a. O. S. 208 ff.).

3. Wie das principium cognoscendi für alle dogmatischen Lehren der Glaube an die Person Christi und die Erfahrung seiner Sünden vergebenden Liebe ist, so muss auch die Auswahl und der damit eng zusammenhängende Aufbau des systematischen Stoffes nach Ritschls Meinung von dieser Grundwahrheit des Christentums aus vorgenommen werden. Wir wissen schon, dass die Quelle für den Inhalt der Dogmatik allein die Bücher des Neuen Testaments sind. Wenn man jedoch den gesamten Komplex der Überzeugungen, Lehrmeinungen und Lebensordnungen Jesu und der Apostel unterschiedslos aus dem Neuen Testament erheben würde, so könnte auf diese Weise zwar eine biblische Theologie des Neuen Testaments entstehen, aber keine Dogmatik, die eines den gesamten Stoff beherrschenden und durchdringenden Prinzips und einer eben daraus sich ergebenden Architektonik bedarf. Darum erklärt Ritschl, dass der Theologe nicht verpflichtet sei, allen Überzeugungen und Lebensordnungen der ältesten Christengemeinde, welche man vorgeblich oder wirklich im Neuen Testament finde, in eine dem Dienst der Kirche gewidmete Darstellung von Theologie aufzunehmen (R. u. V. II. S. 19). Ein solches Verfahren haben nämlich sowohl der Calvinismus mit seiner doppelten Prädestinationslehre und seiner Kirchendisziplin, als der reformierte und radikal-mystische Pietismus mit seiner Gemeindeordnung und die Bengelsche Schule mit ihrer Lehre von der nahen Parusie und dem tausendjährigen Reich eingeschlagen, in der irrigen Meinung, dass alle diese nach ihrer Auffassung im Neuen Testament bezeugten Lehren deshalb auch in eine zusammenhängende Darstellung der christlich-kirchlichen Lehre aufzunehmen seien. Dagegen stellt Ritschl in Übereinstimmung mit der Lehrnorm der lutherischen Kirche einen anderen Maßstab auf für die Erbauung des theologischen Systems aus dem Offenbarungsinhalt des Neuen

Testaments. Dieser Maßstab ist die Person Jesu Christi in ihrem alle übrigen Offenbarungsthatsachen bedingenden Heilswert. Sie ist als der leuchtende Mittelpunkt des Systems anzusehen; was dazu dient, die in ihr erscheinende Offenbarung Gottes klarer, tiefer und reicher erkennen zu lassen, das gehört in die Dogmatik, alles andere ist unnütze Beigabe, durch welche die Deutlichkeit des Zusammenhangs des christlichen Lehrinhalts nur verdunkelt wird. Dies Prinzip greift bis in die Einzelheiten des dogmatischen Systems hinein. „Wenn in der christlichen Religion Jesus Christus der Maßstab der Weltanschauung und Selbstbeurteilung der Gläubigen ist, so muss seine Person in der Dogmatik als der Erkenntnisgrund für die Abgrenzung jeder Lehre in Betracht gezogen werden“ (III. S. 313 f.). Aber noch genauer lässt sich der Aufriss der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Religion zeichnen, wenn alle seine Linien in dem Mittelpunkt der Person Christi zusammenlaufen sollen. Der Dogmatiker sucht ja nicht in individuellem Interesse allerhand Erkenntnisse zusammenzutragen, sondern als Glied der christlichen Gemeinde und um ihrem Fortschritt zu dienen erforscht er die geistlichen Realitäten, von deren erstmaliger Verwirklichung und fortdauernder Wirkung sie lebt. Nun sahen wir schon, dass die spezifische Gabe Gottes, die er den Gläubigen durch das Wirken und Leiden seines Sohnes mitgeteilt hat, und deren Segen ein ewiger Besitz derselben bleibt, die Vergebung ihrer Sünden oder ihre Rechtfertigung vor Gott und Versöhnung mit Gott ist. „Diese Wirkungen Christi auf die als Sünder vorausgesetzten Menschen decken sich mit der Vorstellung von der Gründung der Gemeinde durch Christus und ihrer Erhaltung in seiner Kraft“ (R. u. V. I. S. 1). Da nun die systematische Theologie „aus der Offenbarung Gottes in Christus, und unter der Voraussetzung, dass die Menschen, an die sie sich wendet, Sünder sind, die Entstehung und den Bestand der christlichen Gemeinde zu erklären hat, um daraus die Ordnung des religiösen und des sittlichen Lebens ihrer Glieder abzuleiten, welche dem Ziele des verheissenen ewigen Lebens entspricht“, so bildet die Deutung jener durch Christi Thun und Leiden bewirkten Rechtfertigung und Versöhnung die Mitte eines richtig

angelegten Systems der Theologie (R. u. V. I. S. 1—2). Alle Glieder desselben, d. h. alle anderen Realitäten der christlichen Wahrheit, müssen zu dieser einen bestimmten Lehre in Beziehung gesetzt werden, — oder der Inhalt des Christentums wird nicht als etwas Ganzes in der richtigen Gliederung der einzelnen Data erkannt. Ritschl tadelt scharf die nach dem Vorbilde von Melancthons Loci von der systematischen Theologie bisher eingehaltene Methode, bei der man mit der Lehre von Gott beginnt, dann von der Darstellung des Urstandes des Menschen auf seine Sünde zu sprechen kommt und hieran endlich die Erkenntnis der Person und des Werkes Christi und die Anwendung derselben auf den einzelnen und die Gemeinschaft der Gläubigen anfügt. Dies sei ein durchaus rationales Verfahren, das weder ein System ergebe noch den Namen einer positiven Theologie verdiene, die sich gegen die Einwendungen aus der allgemeinen Vernunftbildung halten liesse (III. S. 4 ff.). Dagegen sei nun seine Darstellung der christlichen Lehre ein „auf Einer Fläche aufgetragenes“ System, welches durchweg vom Standpunkt der erlösten Gemeinde Christi konstruiert sei. Der Begriff der Rechtfertigung und die Relationen derselben werden zuerst dargestellt; darauf folgen zweitens die Voraussetzungen der Rechtfertigung, unter welche die Lehre von Gott, von der Sünde und von der Person und dem Werke Christi befasst werden. Den dritten Teil des Systems bildet der Beweis für die Notwendigkeit der Rechtfertigung im allgemeinen und für die notwendige Begründung derselben im Wirken und Leiden Christi. Zum Schluss werden als vierter Teil die Folgerungen aus der Rechtfertigung auf das religiöse und sittliche Leben der Christenheit gezogen. Hiermit glaubt Ritschl laut der Vorrede zur ersten Auflage seines Werkes über Rechtfertigung und Versöhnung (1874) „einen fast vollständigen Entwurf der Dogmatik“ vorgelegt zu haben, dessen rückständige Glieder leicht ergänzt werden könnten.

2. Kapitel. Beurteilung der religiös-theologischen Grundsätze.

Bei vollständiger Anerkennung der Forderung Ritschls, dass die Erkenntnis des Dogmatikers von seinem Standpunkt in der christlichen Gemeinde bedingt sein müsse, wählen wir anstatt des verlangten Bewusstseins der Sündenvergebung lieber das der Wiedergeburt und Bekehrung, da sich aus diesen beiden Vorgängen die Unterschiedenheit der christlichen Erkenntnis von aller natürlichen besser ableiten lässt. Die Entnahme des dogmatischen Stoffes aus der Heil. Schrift ergänzen wir durch reichere Verwertung des christlichen Glaubensbewusstseins und setzen als Prinzip für Auswahl und Aufbau der dogmatischen Lehre die auf die Herstellung einer mit ihm geeinigten Menschheit gerichtete Absicht Gottes an die Stelle der Rechtfertigung und Versöhnung.

1. Es ist vollkommen recht gethan, dass Ritschl seiner dogmatischen Arbeit verschiedene Erörterungen über die Prinzipien derselben vorausgeschickt hat; denn bei jedem Theologen, der es sich wenigstens zur Aufgabe setzt, konsequent zu denken, wird nicht nur der Aufbau des wissenschaftlichen Systems, sondern ebenso auch die Ausführung aller einzelnen Lehren und Behauptungen von der religiösen und wissenschaftlichen Grundstellung abhängen, in der er steht und mit voller Überlegung stehen soll. Deshalb wird ein Streit über einzelne Erörterungen innerhalb des Systems immer der letzten Entscheidung ermangeln, wenn nicht der prinzipielle Standpunkt mit in Betracht gezogen wird, von dem aus sie geschrieben sind; ja die gerechte und objektive Beurteilung der theologischen Anschauungen eines Mannes ist nicht möglich, wenn nicht das Verständnis über seine leitenden Motive gewonnen ist. Der Zweck unserer Abhandlung ist nun nicht, die Ausführungen Ritschls, die sich auf den Stoff der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung beziehen, einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen; das ist schon sehr oft geschehen und hat jetzt auch darum nicht mehr viel Sinn, weil sowohl die im Verhältnis zur Gesamtlehre der Heil. Schrift

und der Kirche negativen als positiven Elemente der Lehre Ritschls selbst in der von ihm ausgegangenen Schule erheblich fortgebildet sind. Es soll auch nicht unsere Aufgabe sein, nachzuweisen, inwieweit Ritschl seine Prinzipien in seiner Theologie durchgeführt habe; denn es ist von anderer Seite auch dies schon des öfteren gezeigt worden, dass er weder seine religiös-theologischen, noch seine philosophischen Grundanschauungen auf seine materiellen Darlegungen einen solchen Einfluss hat ausüben lassen, dass man von einer völligen, befriedigenden Kongruenz zwischen beiden reden könnte. Unsere Absicht besteht lediglich darin, zu untersuchen, welchen Dienst uns die als selbständige Grössen aufgefassten erkenntnistheoretischen Grundsätze Ritschls zur Beantwortung unserer Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Erkenntnis-Theorie leisten; nach welchen Prinzipien wir bei der Beurteilung verfahren, haben wir schon oben (I. T., No. 7) angegeben. Zunächst liegt uns nun die Kritik der religiös-theologischen Grundsätze Ritschls ob, von denen wir aber etliche Behauptungen jetzt noch unbeachtet lassen wollen; die Ausführungen nämlich über den Unterschied von wissenschaftlichem und religiösem Erkennen, über das Wesen der Religion — woraus jene Sätze fliessen —, und über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie — einem Zusatz zu jenen Erörterungen — haben grosse Verwandtschaft mit grundlegenden Gedanken Sabatiers, mit denen zusammen wir sie deshalb später behandeln werden. Vorerst haben wir die Bestimmungen Ritschls über den notwendigen Standpunkt des Theologen zur richtigen Erkenntnis des christlichen Lehrinhalts zu untersuchen. Dabei muss von vornherein lobend anerkannt werden, dass Ritschl überhaupt den Standpunkt des christlichen Dogmatikers zu seinem Objekt so charakterisiert, dass damit nicht etwa jede von aussen herantretende, mit ganz beliebigen Mitteln operierende Erkenntnis irgend eines wissenschaftlich interessierten Mannes als eine der Theologie förderliche hingestellt wird, wenn er sich nur eben mit den Objekten der Theologie beschäftigt, sondern dass nur diejenige dogmatische Arbeit dem Wesen des Christentums entspricht und der Theologie von Nutzen sein kann, deren Verfasser von der nur in der christlichen Religion gebotenen

und ihr eigentümlichen Erfahrung der göttlichen Sündenvergebung beherrscht ist. Es tritt uns hierin die alte, aber stets wieder neu zu betonende Unterscheidung von natürlicher und christlicher Erfahrung, natürlicher und christlicher Erkenntnis entgegen, eine Unterscheidung, die im tiefsten Wesen des Christentums begründet liegt, und deren Nichtbeachtung der Kirche und der Theologie die schwersten Schäden gebracht hat und doch — wie neuere Äusserungen von liberaler Seite lehren — heute noch als berechtigt gilt. Der alte Rationalismus, der mit der menschlichen Natur so eng verbunden ist, dass er immer und immer wieder auftaucht, erhebt sein Haupt gegen jene von wahrer christlicher Überzeugung eingegebene apologetische Behauptung und verlangt, dass die natürliche Vernunft das principium cognoscendi et declarandi auch in einer christlichen Theologie sein soll. Wir wollen es Ritschl Dank wissen, dass er den grundstürzenden Irrtum dieser Forderung erkannt und ihn wenigstens in seinen Prinzipien entschieden von sich gewiesen hat. Keine geringere Autorität als die des Paulus steht uns zur Seite, wenn wir eine eiserne Mauer aufrichten zwischen dem Verhältnis des Gläubigen oder Bekehrten und dem des Ungläubigen und Unbekehrten zu den Realitäten der christlichen Wahrheit; dort Erkenntnis und Klarheit, hier Irrtum und Finsternis; dort die aus dem Glauben allein sich ergebende Norm des Erkennens und Verstehens, hier der heterogene Maßstab der natürlichen Erfahrung. Wenn Ritschl also verlangt, dass der Dogmatiker, wenn anders er Jesum Christum und die von ihm gestiftete Religion erkennen wolle, mit Überzeugung innerhalb der christlichen Gemeinde stehen und die Sünden vergebende Gnade seines Gottes erfahren haben müsse, so stimmen wir ihm vollkommen zu. Es ist nun aber sicher, dass ein Grundsatz, der die Bedingungen spezifisch christlicher Erkenntnis feststellen soll, so formuliert sein muss, dass man die von der natürlichen Erkenntnis unterschiedene Natur der geistlichen oder christlichen Erkenntnis aus ihm so direkt wie möglich ableiten kann. Für diesen Zweck ist jedoch die Formulierung Ritschls nicht geeignet. Wir bitten zu beachten, dass wir nicht einen materiell von dem Prinzip Ritschls verschiedenen Erkenntnisgrundsatz aufstellen wollen,

sondern nur eine passendere und genauere Form für dieselbe Sache zu finden uns bemühen. Der Gegensatz von christlicher und natürlicher Erkenntnis führt sich ja auf den der christlichen Religion überhaupt gegen alles Weltwesen zurück, welches von dem regenerierenden Geist des Christentums nicht durchdrungen ist und in seinen mannigfachen Gestalten und Nüancen den durch die Sünde korrumpierten Gesetzen eines schöpfungsmässigen Geschehens gehorcht. Diesen Gegensatz kann — wenn auch mit verschiedener Deutlichkeit — jeder Begriff ausdrücken, der eine Thatsache oder eine Erfahrung bezeichnet, die entweder im Christentum allein sich findet oder doch, wenn sie noch sonst vorkommt, auf jenem Gebiet eine ganz besondere, materiell verschiedene Bedeutung hat. Solche Begriffe sind z. B. die göttliche Sündenvergebung, die durch Christus vermittelte Gemeinschaft mit Gott, die Wiedergeburt, die Bekehrung, das Reich Gottes u. a. Hier jedoch kommt es nicht darauf an, zur Charakterisierung des bewussten christlichen Standpunktes des Dogmatikers eine beliebige, sondern grade die Bezeichnung zu wählen, aus der sich auch die anderen Maßstäbe des Erkennens, wie sie von Christen an christliche Objekte gelegt werden, am besten erklären lassen. Im letzten Grunde ist es ja die einfache Thatsache des Christseins, der Gemeinschaft des Menschen durch Christus mit Gott, aus welcher die spezifisch christliche Erkenntnis folgt; jedoch lässt sich eine bestimmte Erfahrung des aus verschiedenen Momenten bestehenden Christenstandes herausstellen, aus der am klarsten die Veränderung der Erkenntnis folgt. Diese Erfahrung ist nicht das dem Menschen bei seiner Bekehrung geschenkte Innwerden der Sündenvergebung. Denn da die Ausübung christlicher Heilserkenntnis ein auf intellektueller Fähigkeit und sittlicher Freiheit beruhendes Thun ist, muss auch der von uns gesuchte Quellbegriff eine im Christen liegende Realität, eine sittliche Grösse oder einen sittlichen Vorgang bezeichnen, er muss den Christen sozusagen im Beginn einer geistigen Bewegung zeigen. Diese Bedingungen erfüllt der Begriff der Sündenvergebung nicht, weil er ein rein religiöser Begriff ist und eine Gabe Gottes ausdrückt, welche den Menschen zwar in eine andere Stellung und Geltung vor ihm setzt, nicht aber eine

innere sittliche Beschaffenheit aussagt, in der ein irgendwie geartetes Handeln des Menschen beschlossen läge, was sich nun weiter auswirken könnte; die Sündenvergebung ist ein Begriff der Ruhe. Bei einer zwar nicht zeitlichen, aber sachlichen, systematischen Anordnung der Heilsbegriffe kommen vor den der Sündenvergebung andere zu stehen, vor allem auch die beiden, die wir zu unserem Zweck allein gebrauchen können, nämlich die der Wiedergeburt und Bekehrung, die eng zusammengehören. Es ist Eine und zwar eine sittliche Erfahrungsthatsache, welche durch diese beiden Begriffe bezeichnet wird. Sie drücken die passive und die aktive Seite desselben Vorgangs aus. Dieser Vorgang ist das Werden des natürlichen Menschen zu einem Christen, des Menschen der Welt zu einem Menschen Gottes. Nicht die Ruhe, zu der er dabei kommt, sondern die sittliche Bewegung seines Geistes zu jenem Ziele sehen wir in diesen Ausdrücken vor Augen. Daraus begreift sich die christliche Erkenntnis zunächst ihrer blossen Existenz nach: sie ist nur das auf Grund jener erstmaligen Hinwendung erfolgende, immer tiefere Eindringen in die Wesensfülle des gewonnenen Gutes und steht zur Bekehrung in dem Verhältnis, wie das Erforschen eines Landes zu seiner Entdeckung. Ferner aber — und dies erst ist die Hauptsache — wird uns nun auch klar, warum die Maßstäbe der christlichen Erkenntnis so ganz andere sind als die der natürlichen, zumal wenn es sich um das Verständnis von Heilsthatsachen handelt. Wie in dem Begriff der Geburt der Gegensatz liegt, dass etwas Neues eintritt, was vorher nicht da war, so auch in dem Vorgang der Wiedergeburt, dem geistigen Abbild jenes Ereignisses. Ein alter Zustand hört auf und ein neuer tritt ein. Das Wesen des Menschen wird von Grund aus erneuert durch den heiligen Geist Gottes: die Persönlichkeit erhält eine andere Richtung, nämlich auf Gott hin, statt auf die Welt; die natürlichen Kräfte werden geweiht zu Organen des neuen Geistes; der Mensch lernt eine geistliche Welt kennen, in der andere Gesetze regieren, als in der natürlichen, gottentfremdeten Welt, — kurz, es ist durchweg eine Erneuerung, welche hier vor sich geht. *Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά;* der Mensch wandelt *ἐν καινότητι πνεύματος*

καὶ ζωῆς. Hieran muss seine Erkenntnis teilnehmen. Die Maßstäbe, nach denen der natürliche Mensch die ganze Welt und auch die christliche Religion mit ihren mannigfachen geschichtlichen Thatsachen, seelischen Vorgängen u. s. w. beurteilt, erweisen sich für den wiedergeborenen Menschen als unbrauchbar, weil er erfahren hat und immer von neuem erlebt, dass sich das geistliche Geschehen oder die Entwicklung göttlicher Heilsgedanken nach ganz anderen, höheren, nicht schöpfungsmässig begründeten Normen regelt, als der gewöhnliche, naturgemässe Verlauf der Weltentwicklung. Das Wesen der neuen Geburt also giebt Aufschluss über das Wesen der neuen Erkenntnis. Ebenso steht es mit der Zugrundelegung der Bekehrung als Quelle des geläuterten Verständnisses. Da es nach der Schrift und der christlichen Erfahrung keine gratia cogens giebt, so muss die Wiedergeburt notwendig mit der Bekehrung verbunden werden; denn die letztere ist die sittlich-freie, wenn auch mit gottgeschenkten Kräften geschehende Bewegung der menschlichen Persönlichkeit zum Ziele der bewussten Gottangehörigkeit. Dem ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεὸν geht aber naturgemäss ein ἀποστρέφειν ἀπὸ τῶν εἰδώλων oder ματαίων voraus; die Bekehrung ist zugleich Abkehr von allem Weltwesen und Hinkehr zu Gott. Wer nun den Geist dieser Welt in seinem Herzen vom Throne stösst, wie sollte der noch die Ansprüche gelten lassen, welche die natürliche Vernunft auf geistige Beherrschung und Kritik der christlichen Religion erhebt und nach inkongruenten Maßstäben ausübt? Es ist nicht möglich, dass er es thut; sondern seine Abwendung vom Wesen der Welt ist auch ein Wegwerfen der alten Normen des Erkennens, und seine Bekehrung ist die Grundlage einer neuen Erkenntnis. So sind also die Wiedergeburt und Bekehrung die beiden principia cognoscendi theologica, die besser als die Gewissheit der Sündenvergebung die Andersartigkeit der intellektuellen Stellung zu den Realitäten der christlichen Wahrheit hier und dort entwickeln lassen. Worin nun aber genauer diese andere Natur besteht, werden wir später sehen (vgl. besonders Kap. VIII 5). Hier genüge die Konstatierung der Thatsache.

2. Auch zu dem zweiten Grundsatz Ritschls, dass der

Stoff der dogmatischen Lehre allein aus der Heil. Schrift zu entnehmen sei, haben wir einige Ergänzungen hinzuzufügen. Ritschl behandelt sein Werk über Rechtfertigung und Versöhnung als Dogmatik der christlichen Kirche; er nennt jene Lehre den Mittelpunkt des Systems der Theologie und redet von ihr mit Hinzunahme ihrer Voraussetzungen und Folgerungen als von systematischer Theologie und Dogmatik. Beispiele dafür bieten die einleitenden Abschnitte aller drei Bände der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Die Forderung also, den Inhalt der Dogmatik allein aus der Heil. Schrift zu entnehmen, ist nicht nur für die eine Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, sondern für die Glaubenslehre überhaupt aufgestellt. Handelt es sich nun um die Wahl, ob man ihren Stoff allein aus der Bibel, besonders dem Neuen Testament, oder aus dem Glaubensbewusstsein der christlichen Gemeinde, zu dem ja auch die Bekenntnisse der Konfessionskirche des Dogmatikers gehören werden, zu entnehmen habe, so stimmen wir Ritschl in seiner Entscheidung für die erste Quelle mit einer Modifikation zu. Für eine Dogmatik nämlich, die ihren gesamten Stoff um die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung gruppiert und nur dasjenige aufnimmt, was zur Erklärung jener Begriffe dienen kann, mag jenes Prinzip, so wie es da steht, richtig sein. Aber eine Dogmatik, welche ein authentisches Verständnis der gesamten Offenbarung Gottes gewinnen will, kann sich nicht damit begnügen, allein die Heil. Schrift als Quelle zu benutzen, sondern sie muss dem aus dem Glaubensbewusstsein erwachsenden Erkenntnistrieb weiter nachgeben. Die Heil. Schrift ist, wie die Entstehungsgeschichte ihrer einzelnen Bücher zeigt, zu praktischen Zwecken geschrieben und macht nicht den Anspruch, die Grenzen der Erkenntnis göttlicher Dinge schon erreicht zu haben, da sie ja eben garnicht diese Absicht hatte. Wer will es dem Dogmatiker verwehren, auf Grund der Heil. Schrift und in Fortsetzung der von ihr begonnenen Linie seine christliche Erkenntnis tiefer eindringen zu lassen in das Wesen Gottes, in das innere Verhältnis der drei göttlichen Personen, in die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der geschichtlichen Person Jesu Christi, in die Wirkungen des Heiligen Geistes auf das innere

Leben des Christen u. a.? Hierzu muss er das Glaubensbewusstsein, die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Lehre und die christliche Erkenntnis in reicherem Masse zu Hilfe nehmen, als Ritschl das thut. Ist denn nun überhaupt die Auswahl des dogmatischen Stoffes nach dem Prinzip der Rechtfertigung genügend oder muss nicht vielmehr ein umfassenderes Prinzip dazu genommen werden? Wir bejahen das letztere. Es ist, wie Ritschls Werk selbst zeigt, nicht möglich, vom Mittelpunkte der Rechtfertigung aus alle diejenigen Wahrheiten und Thatsachen als Voraussetzungen oder Relationen oder Vermittlungen oder Folgerungen jenes Begriffes zu gewinnen, deren Beschreibung zu einer „abschliessenden, grundsätzlichen Erkenntnis und Darstellung der Offenbarung“ gehört. Seine Lehre von Gott und von der Person Christi ist nicht vollständig, eine Lehre von der Schöpfung, von den Engeln, vom natürlichen Menschen, von den letzten Dingen und anderem fehlt überhaupt. Das ist auch kein „fast vollständiger Entwurf der Dogmatik“, sondern eine sehr bedenkliche Entleerung des christlichen Glaubensinhalts. Ritschl nennt das, was er uns in seinem Werke geboten hat, „eine in sich geschlossene, auf Einer Fläche aufgetragene Darstellung der Theologie“, er nennt es ein System der Theologie; nur von dem Standpunkt der erlösten Gemeinde Christi aus könne es gelingen, ein System der Theologie auszuführen, welches diesen Namen verdiene, und die Melanchthonschen Loci, die für die verschiedenen Teile ihrer Aufgabe nacheinander drei Standpunkte durchmachten, ergäben kein System (R. u. V. III. S. 4 u. 5). Nun versteht man unter einem System der Dogmatik eine solche Darstellung aller auf das Heil der Menschen bezüglichen Gedanken und Thaten Gottes, dass ihrer Gestaltung und Anordnung ein einheitliches Prinzip zu Grunde gelegt wird, welches als bedingender Faktor ihren inneren Zusammenhang und ihre notwendige Folge regelt und den Schlusspunkt des Baues als das im Anfang intendierte Ziel erkennen lässt. Äusserlich angesehen fehlt dem Werke Ritschls der Charakter eines Systems vollkommen; da wird eine bestimmte Lehre vorangestellt, die geschichtlich angesehen in die Mitte der Offenbarung Gottes gehört, dann wird rückwärts gegangen zu ihren Voraussetzungen, darauf kehrt

er zu der Zentrallehre zurück, um ihre Notwendigkeit darzulegen und endlich geht es wieder einen Schritt vorwärts in den aus ihr gezogenen Folgerungen. So baut man kein System auf, das in strenger Folge als ein Organismus aus seiner Wurzel bis zur Krone emporwachsen muss. Aber doch muss zugestanden werden, dass wenigstens innerlich die meisten einzelnen theologischen Anschauungen Ritschls eng miteinander zusammenhängen, sodass er seinen Anspruch, ein System zu liefern, wenigstens nach einer Seite hin erfüllt hat. Ein System der Dogmatik aber hat er uns nicht geboten, sondern nur eine sehr ausführliche Darlegung der Rechtfertigungslehre mit Heranziehung aller zu ihrem Verständnis wichtigen Momente. Ist es denn nun überhaupt notwendig, dass die christliche Dogmatik die Form eines geschlossenen, auch in der äusseren Architektonik erkennbaren Systems an sich trage? Man hat diese Frage in letzter Zeit aus zwei Gründen verneint. Erstens, sagt man, sei es nicht die Aufgabe der Dogmatik, den objektiven, an und für sich seienden Zusammenhang alles Wirklichen in den menschlichen Gedanken nachzubilden. Wo das versucht werde, übertrüge man ein Verfahren, das immer nur den endlichen Dingen gegenüber am Platze sei und hier an der Relativität alles endlichen Erkennens Teil behielte, auf die Erkenntnis des in Gott begründeten, des absoluten Zusammenhangs alles Wirklichen, obwohl es da bei der nun einmal vorhandenen Beschränktheit des menschlichen Denkens versagen müsse. Denn den Zusammenhang von Gott und Welt würden wir niemals objektiv verstehen und deduzieren lernen. Darum hätten wir in der Dogmatik nur den subjektiven Zusammenhang unserer Gedanken über Gott und Welt, wie er uns im Glauben gegeben sei, zu wahren und deutlich zu machen (Kaftan: Dogmatik 1897, S. 111 f.). Aber wir meinen doch, dass die Darstellung der christlichen Wahrheit als System möglich und für das Gesamtverständnis derselben förderlich sei. Man gewinnt den systematischen Aufbau durch Zugrundelegung und Durchführung eines einheitlichen Prinzips. Dieses Prinzip aber ist nichts anderes als der Heilsplan, nach welchem Gott sich überhaupt den Menschen offenbart hat und diese Offenbarung um der Menschen willen in gewissen zusammenhängenden Stufen

hat erscheinen lassen und vollenden wird. Die gläubige Anschauung der Offenbarungsthatsachen in ihrer geschichtlichen Folge macht es dem Dogmatiker möglich, den Grundgedanken und die Absicht Gottes zu finden, welche er bei all seinem Thun verfolgt. Hat er ihn gefunden, den Heilsplan Gottes, so wird ihm der Komplex der Realitäten des christlichen Glaubens viel klarer werden, sowohl was die Bedeutung, den Sinn und Zweck seiner einzelnen Glieder, als was ihren Zusammenhang untereinander betrifft. Warum sollen wir den objektiven Zusammenhang von Gott und Welt nicht verstehen, soweit die Erkenntnis und Darstellung desselben in die Dogmatik hineingehört? Das Wesen Gottes wird uns ja doch durch seine Offenbarung aufgeschlossen, in der er sich zugleich in ein so bestimmtes Verhältnis zur Welt setzt, dass das Wesen der letzteren daraus auch klar wird! Wir dürfen doch wohl die Gewissheit haben, dass der innere Zusammenhang, der zugestandenermassen zwischen allen unseren Anschauungen über Gott und Welt statt hat, nicht bloß ein subjektiver ist, sondern dadurch und nur dann objektive Bedeutung hat, dass und wenn er dem durch die Glaubensanschauung erkannten objektiven Zusammenhang der einzelnen Offenbarungs- und Heilthaten Gottes entspricht. Wir können keinen Grund entdecken, warum der christliche Theologe durch die betrachtende und erkennende Versenkung in die Geschichte der Heilsverwirklichung nicht das diesem Werden zu Grunde liegende und es bis in die letzten Ausläufer gestaltende Prinzip finden sollte, dessen wissenschaftliche Verwertung und Anwendung dann das dogmatische System als ein Abbild jenes realen Organismus aufzubauen gestattet. Um die Darstellung eines „absoluten Zusammenhangs alles Wirklichen“ handelt es sich ja garnicht in der christlichen Glaubenslehre, sondern nur um die systematische Darlegung der Heilsideen und des heilschaffenden Thuns Gottes, in welche alles Wirkliche in seinem Zusammenhange mit Gott nur soweit hineingehört, als es für den Zweck der Heilsvollendung als Objekt oder als Mittel in Betracht kommt. Wir wollen doch nicht verkennen, dass es objektive und an sich seiende Realitäten sind, die dem Gläubigen in ihrer Objektivität kund werden, unbeschadet dessen, dass er

sie dann in subjektive Erkenntnisformen fassen muss. Wenn aber Kaftan endlich noch darauf hinweist, dass es gefährlich sei, dem ästhetischen Interesse, welches bei der Bildung eines Systems befriedigt werde, nachzugeben, weil dadurch die Erkenntnis der Wahrheit beeinträchtigt werden könne, auf die allein es doch der Wissenschaft ankomme, so ist allerdings zu beachten, dass das zu Grunde gelegte Prinzip als verkehrt anzusehen ist, sobald eine feststehende Glaubenswahrheit durch seine strikte Durchführung geschädigt oder gar unmöglich gemacht wird; niemals darf natürlich der Systematik zu Liebe die objektive Wirklichkeit der Glaubenshatsachen in den Hintergrund gedrängt werden, das ist selbstverständlich. Aber einen zwingenden Grund, die Form des Systems überhaupt aufzugeben und sich mit einer geschichtlichen Aneinanderreihung der einzelnen Lehrstücke zu begnügen, können wir aus jener Gefahr nicht entnehmen. Es fragt sich also nunmehr, wie das gestaltende Prinzip beschaffen sein muss. Wir sahen schon, dass die Rechtfertigung und Versöhnung nicht den das ganze System ordnenden Gesichtspunkt bilden können, weil in ihnen zwar ein sehr wichtiger, aber nicht der umfassendste und allgemeinste Gedanke der Heilsoffenbarung Gottes enthalten ist, durch dessen Zugrundelegung es gelänge, den gesamten Komplex der Objekte des christlichen Glaubens in die dogmatische Darstellung hineinzuziehen. Ritschl selbst meint nun, dass das Christentum nicht einer Kreislinie vergleichbar sei, welche um die Erlösung durch Christus als um ihren Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse mit den zwei Brennpunkten der Erlösung durch Christus und des Reiches Gottes. Und zwar sei der letztere der Zweckbegriff, auf den im Christentum schliesslich alles sich beziehe. „Das Christentum ist die monotheistische, vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schliesst, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet“ (R. u. V. III. S. 13 f.). Nehmen wir also den Begriff des Reiches Gottes heraus, auf dessen Herstellung die Absicht

Gottes vom Beginn seiner Offenbarung an gerichtet ist, so haben wir damit schon ein Prinzip des dogmatischen Systems gewonnen, welchem die Rechtfertigung und Versöhnung als ein Glied des von ihm beherrschten Stoffes sich unterordnet, und das in viel umfassenderer Weise die Hereinnahme der christlichen Glaubenswahrheiten ermöglicht. Doch setzen wir anstatt „Reich Gottes“ lieber mit Frank „Menschheit Gottes“, da „die erstere Bezeichnung in der Schrift keine überall gleiche Bedeutung hat und insbesondere auch gebraucht wird, um die vorläufige Verwirklichung des Endziels auszudrücken (vgl. Act. 1, 6 mit 1 Kor. 15, 24)“. So ist also die Absicht Gottes, eine mit ihm geeinigte, in ihm selbige Menschheit herzustellen, derjenige Gedanke, auf den alle einzelnen Lehren der Dogmatik zu beziehen sind, von dem aus sie ihr Verständnis und ihre Gestaltung gewinnen, der ihren inneren Zusammenhang und ihre systematische Folge regelt und den Schluss des Systems als die entsprechende Realisierung des von Anfang an erstrebten Zieles erkennen lässt. Kein Glied der Offenbarung, welches zum vollen Verständnis der christlichen Religion dienen kann, geht bei dieser Ordnung verloren und jedes kommt an den Platz, der seiner Bedeutung für das Ganze entspricht. Die Reihenfolge der einzelnen Lehrstücke ist hier kongruent mit der geschichtlichen Entwicklung, in welcher die durch dieselben bezeichneten Thatsachen hervorgetreten sind. Ritschl hat dieser Anordnung, wo man zuerst von Gott, dann von der Sünde, von der Person Christi u. s. w. redet, den Vorwurf gemacht, sie entscheide diese drei Fragen vom rein natürlichen Standpunkt aus, da man ja erst durch die Einrechnung in die erlöste Gemeinde, deren Wesen erst viel später dargestellt werde, einen richtigen, nämlich den spezifisch christlichen Standpunkt für die christliche Auffassung und dementsprechende Darstellung jener drei Lehren gewinne (R. u. V. III. S. 4 f.). Aber die Einwendungen Ritschls beruhen auf dem Irrtum, dass man jene Stücke darum nicht vom Standpunkt der erlösten Gemeinde aus darstellen könne und dargestellt habe, weil man nicht mit der Darstellung der Erlösung oder Rechtfertigung oder Sündenvergebung begonnen habe. Aber selbstverständlich beurteilen auch wir den gesamten Komplex der in der Dogmatik be-

handelten Objekte vom Standpunkt der erlösten Gemeinde Christi aus und verwerfen jede auf rein natürliche Vernunftgründe basierte Auffassung und Beweisführung. Damit sind wir jedoch keineswegs genötigt, erst unser christliches Glaubensbewusstsein mit seiner Gewissheit der Rechtfertigung und Versöhnung darzulegen und hieran erst alles übrige als Voraussetzung und Folgerung anzureihen. Nur in dem Falle wäre diese oder eine ähnliche Reihenfolge notwendig, wenn man es in der Glaubenslehre mit der Beschreibung der subjektiven Glaubensvorstellungen zu thun hätte, wobei man dann allerdings mit einer Entfaltung des Glaubensbewusstseins beginnen und darauf etwa in der Weise fortfahren müsste, wie Frank es in seinem „System der christlichen Gewissheit“ gethan hat. In der Dogmatik aber, die das Verständnis der objektiven Offenbarung Gottes und der Stufenfolge ihres geschichtlichen Hervortretens erstrebt, wird sich gegen die Zugrundelegung und Durchführung des oben von uns angegebenen Prinzips nichts einwenden lassen. — Wir haben zu den religiös-theologischen Grundsätzen Ritschls im ganzen eine anerkennende Stellung eingenommen und speziell für unsere Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Erkenntnis-Theorie aus dem ersten Grundsatz ein wertvolles positives Resultat gewonnen. Anders allerdings wird es sich verhalten mit unserm Urtheil über die philosophische Erkenntnis-Theorie Ritschls, die wir jetzt darstellen wollen. Erst am Schlusse des folgenden Theils können wir die Frage einer kurzen Erörterung unterziehen, ob sich entscheiden lasse, welche Grundsätze für den Standpunkt Ritschls im letzten Grunde massgebend und welche nur als fremdartige Elemente in seiner Theologie zu behandeln seien.

3. Kapitel. Darstellung der philosophischen Grundsätze.

Indem Ritschl lehrt, dass in den Erscheinungen etwas Wirkliches, nämlich das Ding, uns erscheint, anderseits aber dies Ding für einen rein formalen Begriff erklärt, so ist damit sowohl die objektive Realität des Dinges als der Erscheinungen geleugnet. Das objektiv ausser uns Existierende wären nur die Qualitäten oder

Beziehungen, die wir durch den Begriff „Ding“ zusammenfassen. Da aber diese Qualitäten nur an einem Substrat, nämlich an dem, was man im gewöhnlichen Leben „Ding“ nennt, existieren können, dies Ding aber blosser Vorstellung ist, so eignet auch den Qualitäten keine objektive Realität. Wenn endlich das „Ding an sich“ mit dem Erinnerungsbild oder der Idee im Sinne Platons identifiziert wird, diese aber selbst nur Vorstellungen sind, so kann auch das Ding an sich nicht existieren. So lehren auch die psychologischen Ausführungen über den Begriff der Seele. Dies durchaus negative Resultat der Erkenntnis-Theorie Ritschls ist nicht ebenso in seine Theologie übergegangen.

1. Ritschl kennt in der europäischen Bildung drei Formen oder Lehren von der Erkenntnis des Dinges (R. u. V. III. S. 19f.). Die erste ist die platonisch-scholastische Anschauung, dass „das Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns wirkt und unsere Empfindung und Vorstellung anregt, dass aber das Ding hinter den Merkmalen als sich gleichbleibende Einheit von Eigenschaften ruht“. Hierin wird also unterschieden zwischen dem Ding und seinen Merkmalen und Eigenschaften; das Ding geht nicht auf in seinen Eigenschaften. Ritschl lehnt diese Theorie ab. Man stelle sich dabei das ruhende Ding in einer Raumfläche vor, hinter der Raumfläche, in welche dessen vorgebliche Merkmale gesetzt werden; dann könne doch aber das von seinen Merkmalen getrennte Ding nicht durch seine Merkmale auf uns wirken. Das Verhältnis zwischen dem wirkenden Ding und seiner Wirksamkeit sei durch Plato falsch bestimmt. Die zweite Theorie ist die kantische, nach der unsere Verstandeserkenntnis auf die Welt der Erscheinungen beschränkt sei, aber das Ding oder die Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet sein werden, für unerkennbar gälten. Diesen letzteren Satz von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich billigt Ritschl als „das richtige Urteil über die scholastische Deutung des Dinges“; den ersteren aber, dass wir nur Erscheinungen erkennen, hält er für ungenau. Kant behaupte nämlich einerseits,

die wirklichen Dinge seien unerkennbar, andererseits, die Erscheinungen seien erkennbar; das sei, meint Ritschl, ein Widerspruch, weil „eine Welt von Erscheinungen als Objekt unserer Erkenntnis nur gesetzt werden kann, wenn dabei angenommen wird, dass in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding, uns erscheint oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung wird. Sonst ist die Erscheinung nur als Schein zu behandeln“. Hiernach ist also Ritschls Meinung die, dass die wirklichen Dinge, wie sie in den Erscheinungen zu Tage treten, erkennbar seien; oben aber hat er die Meinung Kants einmal so reproduziert, dass „das Ding oder die Dinge an sich“ unerkennbar (S. 19), das andere Mal so, dass die „wirklichen Dinge“ unerkennbar seien (S. 20). Er gebraucht also „Ding an sich“ und „wirkliches Ding“ als identische Bezeichnungen. Wie hat er dann ein Recht zu behaupten, etwas Wirkliches oder die wirklichen Dinge seien — in der Erscheinung — erkennbar, die Dinge an sich seien nicht erkennbar? Er drückt seine Meinung näher so aus, dass er der dritten Theorie, der von Lotze, beistimmend erklärt: „wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen“ (ibid. S. 20). Es steht also fest, dass Ritschl die Dinge im Sinne Lotzes, womit nach dem Vorhergehenden keine anderen als die „wirklichen“ Dinge gemeint sein können, für erkennbar hält. Die „Dinge an sich“ hat Ritschl aber im Verlauf seiner theologischen Erörterung stets für unerkennbar erklärt und einen Versuch, sie zu erkennen, prinzipiell abgewiesen. Dies erhellt nicht nur daraus, dass er die „scholastische“ Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Wirkungen eines Dinges verurteilt und sich dafür auf die Meinung Kants, dass die Dinge an sich unerkennbar seien, berufen hat (ibid. S. 19), sondern auch aus den weiter unten von uns besprochenen Ausführungen in Theol. u. Metaph. S. 33—39, und aus der Gestaltung seiner Gotteslehre. Damit hat er obige Gleichsetzung von „Ding an sich“ und „wirklichem Ding“ fahren gelassen und zwischen beiden unterschieden. Wir werden also

jene Gleichsetzung nur als einen zufälligen Irrtum und nicht als bewusste Erklärung auffassen dürfen. Ritschl ist also der Meinung, dass in den Erscheinungen etwas Wirkliches oder das Ding uns erscheint und erkennbar ist; dies Wirkliche ist nicht identisch mit der Erscheinung, sondern es liegt ihr zu Grunde, es geht ihr also logisch voran, es ist aber nicht das Ding an sich. Letzteres ist unerkennbar.

2. Fragen wir nun aber näher, was denn das Wirkliche in der Erscheinung oder das Ding ist, so erhalten wir (Th. u. M. S. 19—20. 37 f.) die Antwort, dass das „Ding“ eine in unserer Vorstellung vorhandene, aus den Erscheinungen gebildete Einheit sei. „Die Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raumbilde in der immer gleichen Lagerung oder Reihenfolge, und deren Veränderung in einer bestimmten Grenze und Ordnung wahrgenommen werden, fasst unsere Vorstellung zu der Einheit des Dinges zusammen, nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert. Demgemäss ist das von uns vorgestellte Ding Insihselbstsein. Und wie die Seele sich als Ursache ihrer wechselnden Empfindungen unter dem Reize der Erscheinungen des Dinges behauptet und sich in diesen Wahrnehmungen als Zweck ihrer selbst inne wird, so stellt sie auch das isolierte Ding in seinen Merkmalen als *causa sui* und als *finis sui* vor. Demgemäss wird das isolierte Ding auch als Durchsichsein und Fürsichselbstsein gedacht. So gedacht aber entbehrt das Ding aller besonderen Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne Inhalt“. Hiernach ist es lediglich in unserer Seele, in der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens begründet, dass wir den ausser uns wahrgenommenen Erscheinungen oder Qualitäten den Namen „Ding“ beilegen, d. h. dass wir diese Qualitäten (vgl. Th. u. M. S. 38) als an einem Subjekt oder Substrat vorhanden denken. Unsere Seele nämlich erfährt viele und mannigfaltige Reize von der Aussenwelt, auf die sie durch verschiedene Empfindungen antwortet. Da sie aber in dem Strom der Empfindungen und Vorstellungen doch ihre Kontinuität bewahrt, die Empfindungen in ihr zu einer Einheit zusammenfasst, so verbindet sie auch die Qualitäten der Aussen-

welt, welche einen Reiz auf sie ausgeübt und dadurch Empfindungen und Vorstellungen in ihr hervorgerufen haben, zu einer Einheit, welche wir „Ding“ nennen. „Der Eindruck“, sagt Ritschl selbst (Th. u. M. S. 38), „dass das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Kontinuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen“. (Der Ausdruck „Ding“ in den letzten Worten dieses Satzes bedeutet natürlich nur „das, was wir im gewöhnlichen Leben ‚Ding‘ nennen“, — zur Bequemlichkeit gebraucht Ritschl den Ausdruck „Ding“ öfter in doppeltem Sinne.) Man kann diese Sätze also nicht anders auffassen, als als dass ein „Ding“ als reales Substrat, als an sich seiendes Subjekt irgend welcher wahrgenommener Erscheinungen ausser uns nicht existiert, dass also die Erscheinung eine blosse Summe von Qualitäten oder Merkmalen ist. Wie verhält sich nun zu dieser Erklärung des Begriffes „Ding“ als eines rein formalen Verstandesbegriffes der erkenntnis-theoretische Hauptsatz Ritschls, den er mit den Worten ausspricht: „Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen“ (R. u. V. III. S. 20)? Zwar enthält auch dieser Satz, wenn man seine Einzelheiten mit scharfem Auge prüft, manche Unklarheiten (vgl. Flügel: Ritschls phil. u. theol. Ansichten. 3. Aufl. S. 9 f.), aber die Hauptsache ist doch einleuchtend, nämlich dies, dass hier das Ding nicht als eine Erkenntnisform unseres Verstandes, sondern als etwas Reales, als etwas ausser uns existierendes Wirkliches aufgefasst ist. Wenn das Ding „die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale“ genannt wird, so ist es unbestreitbar das Subjekt oder das Substrat oder wie man es sonst bezeichnen will, dem die von uns wahrgenommenen Qualitäten realiter angehören. Diese Meinung wird zum Überfluss noch bestätigt durch den vorhergehenden Satz, dass „eine Welt von Erscheinungen als Objekt unserer Erkenntnis nur gesetzt werden kann, wenn dabei angenommen wird, dass in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding, uns

erscheint, oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung wird“. Es kann nicht geleugnet werden, dass die in Rechtfertigung und Versöhnung ausgesprochene Anschauung über diesen Punkt sich in direktem Widerspruch befindet mit der betreffenden Darlegung in Theologie und Metaphysik. Dieser Widerspruch kann bei objektiver, nüchterner Betrachtung nicht gelöst werden. Wir haben das wissenschaftliche Recht, die in Theologie und Metaphysik vorgetragene Meinung für die eigentliche, genuine Ansicht Ritschls zu halten, zumal er selbst darauf hingewiesen hat, dass er in dieser Schrift die genauere Erörterung und Begründung seiner Auffassung vorgenommen habe (vgl. R. u. V. III. S. 20). Ziehen wir die Konsequenz und setzen den dortigen Begriff vom Dinge in den oben angeführten, auf Lotze sich stützenden Hauptgrundsatz (R. u. V. III. S. 20) ein, so ergibt sich, dass wir in den Erscheinungen als das in ihnen erscheinende Wirkliche einen rein formellen Begriff, eine Denkform unseres Verstandes ohne realen Inhalt erkennen. Welcher Wert kommt dann aber den Erscheinungen zu? Sie haben keine objektive Realität ausser uns; denn wenn die Summe von Qualitäten, die wir doch als „Erscheinung“ wahrnehmen (Th. u. M. S. 38), nur an einem Begriff existieren, so sind sie selbst nur Anschauungen oder Bilder oder dergl. unseres Verstandes, in dem allein ja auch der Dingbegriff enthalten ist, sie sind die Form des formellen Begriffes „Ding“. Als Konsequenz der widerspruchsvollen Ausführungen Ritschls hat sich also ergeben, dass weder der Erscheinung, in der uns etwas erscheint, noch dem Dinge, welches uns darin erscheint, objektive Realität zukommt; beide sind in eine subjektive Vorstellung aufgelöst. Es ist ja sicher, dass Ritschl diese Konsequenz nicht gezogen wissen will, und dass er wenigstens an der ausser uns vorhandenen Realität der Erscheinungen oder Qualitäten festgehalten hat. Aber dies kann man eben nicht, wenn man nicht ein an sich seiendes Substrat annimmt, welches den Qualitäten zu Grunde liegt, und welches z. B. Lotze, der Gewährsmann Ritschls, als „seelenartig“ oder als „Geister“, Herbart allgemeiner als „Realen“ bezeichnet. Um Ritschl nicht Unrecht anzuthun, wollen wir auf dem Wege einer genaueren Analyse der Vorstellung ihm folgen.

Wir werden sehen, dass wir zu keinem positiveren Resultat gelangen werden als vorhin.

3. Wie denkt sich Ritschl den Prozess des Erkennens? Wie kommen Vorstellungen zustande? In der Lehre hiervon scheint Ritschl sich nicht klar gewesen zu sein; denn einerseits steht ihm hier die objektive Wirklichkeit der Dinge als der Ursachen unserer Empfindungen und Wahrnehmungen fest (R. u. V. III. S. 18. Th. u. M. S. 19, 34, besonders S. 33), andererseits fasst er wieder das Ding als eine blossе Vorstellung (Th. u. M. S. 37—38), was mit der oben gegebenen Definition vom Dinge stimmt. „Unser Ich ist nicht von selbst die Ursache von Empfindungen und Wahrnehmungen, sondern diese Seelenthätigkeiten werden im Zusammensein mit den Dingen erregt“ (R. u. V. III. S. 18). Dann werden es also die Dinge sein, die auf unsere Seele einen solchen Reiz ausüben, dass sie nun empfindet und wahrnimmt. So meint es Ritschl auch; wenn er den Dingen diese Wirkungen zuschreibt, kann er ihnen die objektive Realität von Rechts wegen nicht absprechen; denn wäre das Ding selbst eine Vorstellung in uns, so könnte es nicht erst das Vorstellen überhaupt bewirken. „Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und die letzte Gewähr davon, dass Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind. Das steht fest . . .“ (Th. u. M. S. 33, auch S. 34 unten). Wenn es so wäre, so hätten wir wirklich eine feste, reale Aussenwelt, die auf unsere Seele einen bestimmten Eindruck hervorruft, durch den wir berechtigt sind, auf ihre Realität zu schliessen. Dann wäre auch eine objektive Erkenntnis der Dinge und ihrer Eigenschaften möglich, bei der wir nicht zu fürchten brauchten, dass wir das Wesen und die Qualität der Dinge nicht erreichten. Kein Christ und kein Theologe könnte dagegen etwas einwenden; denn angewandt auf sein Gebiet würde diese Theorie im konkreten Fall lauten: Gott hat durch seine Heilsthaten, durch sein Wort und Sakrament, eine Wirkung in dir hervorgerufen, und auf Grund dieser Wirkung in dir kannst du nun den ausser dir vorhandenen Gott in seiner objektiven Realität erkennen. Du weisst von ihm nur, weil du ihn „empfunden“, weil du ihn erfahren hast; grade

darum aber steht dir seine objektive Wirklichkeit fest und ist über allen Zweifel erhaben. Leider aber ist nun Ritschl bei dieser Anschauung nicht stehen geblieben, oder vielmehr in ihm liegt unvereint mit dieser noch eine andere Auffassung, die das objektive Wesen der Dinge nun wieder in Frage stellt. „Die Vorstellung vom Dinge entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raume fixiert“ (Th. u. M. S. 37—38). Damit wäre die objektive Realität von Dingen ausser uns noch keineswegs geleugnet, sondern nur behauptet, dass etwas ausser uns unsere Sinne anregt, sodass wir uns nun eine Vorstellung von diesem Etwas bilden und es „Ding“ nennen; das Ding ausser uns erregte die Vorstellung vom Ding in uns. Aber so ist es nicht gemeint, wie Ritschl in den folgenden Worten ausführt. Das „Etwas“, das unsere Sinnesempfindung anregte, ist nicht ein reales Ding, sondern es sind bloss Beziehungen der Gestalt, der Farbe, des Geschmackes, des Geruches, die wir an einem gemeinschaftlichen Ort im Raume wahrnehmen und bei wiederholter Beobachtung immer wieder so wahrnehmen. Diese Beziehungen fassen wir in der Vorstellung eines „Dinges“ zusammen. Dies „Ding“ existiert also nicht wirklich selbständig, abgesehen von uns und unserer Wahrnehmung, sondern es ist ein Begriff, eine Form, die unser anschauender und erkennender Verstand erst zu der Aussenwelt hinzubringt (Th. u. M. S. 19—20). Das einzig Reale ausser uns würden also die Beziehungen oder Qualitäten bilden, durch die unser Gesichts-, Geschmacks-, Geruchssinn angeregt wird; wenn wir fragen, ob denn diese Beziehungen oder Qualitäten nicht an etwas, an einem Dinge existieren müssen, das eben in Beziehung steht, so erhalten wir darauf keine Antwort. Wir kennen nur Beziehungen, die wir in unserm Verstand vereinen und „Ding“ nennen. Also auch hiernach ist die objektive, reale Existenz von Dingen geleugnet und ihnen nur die Eigenschaft und der Wert von formellen Begriffen in unserm Verstande zuerkannt, ein Resultat, das sich mit dem unter No. 2 gewonnenen zusammenschliesst.

4. Als objektive Realitäten scheinen nur die Beziehungen und Qualitäten, die wir im Raum wahrnehmen, übrig zu

bleiben. Auf sie allein werden wir zurückgeworfen, wenn wir nach dem Zustandekommen der Vorstellung eines Dinges fragen. Aber auch ihre Realität ausser uns wird zweifelhaft. Wenn Dinge nur in uns als Formen oder Begriffe der Vorstellung existieren, worin sollen denn die Beziehungen im Raume bestehen? Verhältnisse sind -- man mag eine Erkenntnis-Theorie haben, welche man will -- nur denkbar unter wirklichen Gegenständen, die in Verhältnissen stehen. Qualitäten wie rund, rot, hart, süß, sind nur an einem Gegenstande als real vorhanden anzunehmen; man kann sie wohl denken ohne den Gegenstand, aber nicht wahrnehmen ohne ein Subjekt dessen sie sind. Da aber Ritschl diesen Gegenstand, dies Subjekt als reales leugnet, so können konsequenter Weise auch die Qualitäten nicht real sein. Dasselbe Ergebnis gewinnen wir, wenn wir beachten, dass Ritschl die Beziehungen und Qualitäten, die wir zur Einheit des Dinges zusammenfassen, ein andermal „Erscheinungen“ nennt (Th. u. M. S. 19). Da aber die Erscheinung nur real ist durch die Realität des in ihr erscheinenden Dinges (R. u. V. III. S. 20), so sind auch die Qualitäten nur real durch das Ding, das sie trägt. Das Ding aber ist eine blosse Vorstellung, und folglich sind die Erscheinungen oder Qualitäten auch blosse Vorstellungen. Die Erscheinung ist als Schein zu behandeln, sie ist nicht real, wir setzen sie nur, durch die Art unseres anschauenden und erkennenden Verstandes dazu gezwungen. So sind wir auf verschiedenen Wegen zu dem gleichen Resultat gekommen, dass weder die Erscheinungen (= Beziehungen, Qualitäten) noch die Dinge objektiv wirklich sind; sie sind nur Vorstellungen in uns. Es darf jedoch noch einmal darauf hingewiesen werden, dass Ritschl dieses Resultat in seiner Theologie nicht durchweg angewandt hat. Die Erscheinungen, die auf unsere Seele wirken, sodass sie empfindet, fühlt, vorstellt (R. u. V. III. S. 22), hat er für real gehalten. Wenn auch die Empfindung dem sie erregenden Reiz ungleich ist, sodass man aus ihr nicht auf die Natur des den Reiz verursachenden Gegenstandes zurückschliessen kann, so soll doch dieser Gegenstand nicht für nicht objektiv real gehalten, sondern nur seine Erkennbarkeit in seinem Ansichsein geleugnet werden. Gott existiert auch nach Ritschl in

objektiver Realität, wenngleich er in solcher nicht erkennbar ist. Aber allerdings wollen wir darauf achten, dass Ritschl, wenn er konsequent wäre, nicht so lehren dürfte. Wir haben es hier nur mit seiner Erkenntnis-Theorie zu thun und sie so klar, als es möglich ist, zu entwickeln. Ob Ritschl sich nach ihr gerichtet hat, ist eine ganz andere Frage; hat er es nicht gethan, so sehen wir lediglich daran, dass das Wesen des christlichen Glaubens bei Anwendung dieser Theorie nicht erreicht und erkannt wird, was wir später noch näher zeigen müssen.

5. Aus der Erkenntnis-Theorie Ritschls bleibt uns noch ein Punkt übrig, nämlich seine Anschauung vom Ding an sich. Das Vorhandensein oder Wirklichsein der Dinge kann nicht geleugnet werden, lehrt Ritschl (Th. u. M. S. 33); denn die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen beweisen die Existenz jener Dinge. Allein es ist falsch, zu glauben, dass man diese Dinge durch genaue Erforschung in ihrem Ansichsein erkennen könnte; man könne an den Dingen überhaupt nicht ein Ansichsein, d. h. ein Sein ausser Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung, und ein Fürunssein unterscheiden, da wir ja ein Ding überhaupt nur in seiner Beziehung auf uns wahrnehmen könnten. (Wenn ich also ein Ding soweit erkannt habe, wie es mir mit allen Mitteln der Forschung nur immer möglich ist, dann habe ich das Ding eben so erkannt, wie es sich mir darbot, habe es in seinem Für-mich-sein erkannt). Gott gehöre auch zu den Dingen unserer Erkenntnis und sei daher in seinem Ansich unerkennbar (ibid. S. 34). Wie ist man denn aber darauf gekommen, die Existenz eines Dinges an sich zu behaupten? Hat man ein Ding öfter wahrgenommen, so bildet man sich in Gedanken ein „Erinnerungsbild“ von diesem Dinge. Dies Bild trägt nun aber nicht die zufälligen, wechselnden Eigenschaften des Dinges, sondern nur seine wesentlichen an sich, d. h. diejenigen, die immer vorhanden sein müssen, damit wir das Ding als dies bestimmte Ding wieder erkennen und nicht mit Dingen aus anderen Gattungen verwechseln. Wird man nun zu einer Vergleichung zwischen den wechselnden Erscheinungen des Dinges und dem sich gleich bleibenden Erinnerungsbild veranlasst, so entsteht ein Fehler im Erkennen.

Man vergegenwärtigt sich nämlich dann das Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter derjenigen, welche durch die unmittelbare Anschauung des Dinges ausgefüllt wird, und behauptet, dies Erinnerungsbild sei die wahre Wirklichkeit des Dinges. Das ist aber falsch; denn a) müssen wir das als wirklich setzen, was unsere Sinne durch Beziehung, Bewegung, Wirken des Dinges anregt. Das Erinnerungsbild wird ja aber als ruhend, als in seiner Erscheinung sich nicht verändernd, als indifferent vorgestellt. Wir müssten also dem Erinnerungsbild, wenn wir es als das Reale, das wirklich und objektiv Seiende auffassen wollten, Bewegung und wechselnde Eigenschaften zuschreiben. Das aber wäre b) eine unerlaubte Übertragung von Eigenschaften des wahrgenommenen, wirkenden Dinges auf das Erinnerungsbild, die darum falsch ist, weil wir ja beide im Raum getrennt vorstellen. So ist also die Annahme, dass man die Dinge an sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könnte, nur ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes. Letzteres setzt man hinter die erscheinenden Dinge und meint, das Ding an sich gefunden zu haben. Darin besteht eben die Täuschung; wir wissen nicht, ob hinter dem erscheinenden Dinge noch etwas existiert, das wir „Ding an sich“ nennen könnten. — Ebenso problematisch wird, wie Ritschl ausführt (ibid. S. 36—37), die Existenz von Dingen an sich, wenn man darauf achtet, dass die Idee im Sinne Platos nichts anderes ist, als das Erinnerungsbild vieler, in der Mehrzahl ihrer Merkmale ähnlicher, also gleichartiger Dinge. Wenn Plato verlange, diese Ideen als das wahrhaft Seiende zu denken, so leite er dazu an, die Dinge an sich, abgesehen von ihrer einzelnen Erscheinung, für uns zu denken. Aber diese Ideen als Gattungsbegriffe würden um so blasser und unbestimmter, je mehr Unterarten sie decken sollten. „Die Idee eines Apfels ist keine feste und klare Vorstellung“. Der Gattungsbegriff ist nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung, dem keine Wirklichkeit zukommt. Da das Ding an sich nichts anderes als die platonische Idee und diese etwas Unwirkliches ist, so ist die Realität des Dinges an sich geleugnet. Hiernach bleiben also wiederum als das einzig Reale ausser uns die

Qualitäten oder Beziehungen übrig, denen kein Substrat, kein Ansich des Dinges zu Grunde liegt. Flügel hat Recht mit seinem Urteil: „Diese Sätze führen auf die Annahme von Beziehungen ohne Bezogenes, Erscheinendem ohne Seiendes und somit zum absoluten Werden“. Wir fügen hinzu, dass sich dann — wie wir schon zeigten — auch die Qualitäten nicht als real halten lassen. Der psychologische Grundsatz Ritschls wird uns nicht weiter führen.

6. Der zweite philosophische Grundsatz Ritschls ist nämlich aus der Psychologie entnommen, deren Gebrauch nach seiner Meinung zur Theologie gehört. Er behandelt die Frage, welcher Begriff von der Seele in der Theologie anzuwenden sei. Es gibt nämlich zwei Seelenbegriffe, den substantiellen und den aktuellen. Ersterem huldige die scholastische Psychologie und ihr nach die Mystik; er besagt, dass „hinter ihren eigentümlichen Wirkungen des Fühlens, Vorstellens und Wollens die Seele als die Einheit der entsprechenden Kräfte, der Seelenvermögen, in ihrer Gleichheit mit sich selbst ruht“ (R u. V. III. S. 20). Den substantiellen Seelenbegriff kann man diesen Begriff (mit Wundt) nennen, weil er die psychischen Thatsachen als die Äusserungen irgend eines hypothetischen Substrats, einer materiellen oder immateriellen Substanz, auffasst (cf. Rabus: „Anforderungen der Theologie an die psychologische Fortsetzung“. Neue Kirchl. Zeitschr. 1897, 10. Heft, S. 778 ff.). Ritschl findet in dieser „Abgrenzung der Seelenthätigkeiten von den ruhenden Seelenvermögen“ denselben Fehler, wie in der Unterscheidung zwischen den erscheinenden Wirkungen eines Dinges und einem Dinge an sich, welches, abgesehen von seinen Merkmalen, erkennbar wäre (III. S. 21). Gradeso wie er nicht nur die Erkennbarkeit sondern auch die Existenz eines den Dingen zu Grunde liegenden Wesens, eines Ansich hinter oder in ihren Qualitäten — das natürlich immer zugleich mit den Qualitäten vorhanden ist — geleugnet hat, so leugnet er jetzt auch das Ansich, die beharrliche Einheit, die in sich ruhende Selbstheit der Seele. „Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes, über oder hinter den Funktionen desselben, in denen er thätig, lebendig

und als eigentümliche Wertgrösse sich gegenwärtig ist“ (III. S. 21). Die Seele muss also, wenn sie kein für sich bestehendes irgendwie geartetes Wesen ist, das seine Funktionen besitzt und gebraucht, in dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge selbst bestehen; der Geist wird nicht nur — wie das ja selbstverständlich und von vernünftigen Menschen noch nie geleugnet ist — aus seinen Thätigkeiten begriffen, durch seine Äusserungen erkannt, sondern er ist überhaupt garnicht anders vorhanden, wie als unablässiges geistiges Geschehen. Das Selbstbewusstsein ist „nicht eine von den Vorgängen, aus denen es besteht, verschiedene Realität, sondern es weist nur auf den Zusammenhang dieser Vorgänge hin und ergibt sich als der aus dem gesamten Bewusstseinsinhalt sich aussondernde, mit dem Ichgefühl innig verschmelzende Gefühls- und Vorstellungsinhalt“ (Wundt bei Rabus S. 779). Die Wirklichkeit einer Persönlichkeit haftet nur „an ihrem geistigen Wirken und an nichts anderem“ (Theol. u. Metaph. S. 30). Diese Ansicht Ritschls huldigt also dem aktuellen Seelenbegriff und wird von ihm noch weiter ausgeführt, indem er nachweist, dass man in der Theologie mit Recht eine Gnadenwirkung Gottes auf den Christen nicht als solche, nicht in ihrem „Ansichsein“, sondern in den entsprechenden religiösen und sittlichen Akten des Christen nachweisen müsse. Die Seele nämlich verhält sich gegenüber den Reizen, die sie treffen, nicht einfach leidend, sondern sie wird dadurch zu einer entsprechenden Thätigkeit angeregt. Diese Thätigkeit ist der elementare Akt der Empfindung, durch welche weiterhin Vorstellungen und Willensakte angeregt werden. Nun aber ist die Empfindung dem sie zunächst, wenn auch nicht allein, hervorrufenden Reiz nicht gleich, was eben daher kommt, dass die Seele in ihren Empfindungen selbstthätig ist (R. u. V. III. S. 21 ff.). Aus diesen, von Ritschl als „Grundregel der Psychologie“ bezeichneten Sätzen ergeben sich für die Theologie zwei Konsequenzen. Die erste hat Ritschl auch gezogen: „Alles, was als Gnadenwirkungen Gottes auf den Christen zu erkennen ist, ist in den entsprechenden religiösen und sittlichen Akten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt

werden. Man hat auf die aus der scholastischen Psychologie entspringende aber unlösbare Frage zu verzichten, wie der Mensch vom heiligen Geist ergriffen oder durchdrungen oder erfüllt wird; vielmehr hat man das Leben im heiligen Geiste darin nachzuweisen, dass die Gläubigen die Gnadengaben Gottes erkennen (1 Kor. II. 12), dass sie Gott als ihren Vater anrufen (Röm. 8, 15), dass sie in Liebe und Freudigkeit, in Sanftmut und Selbstzucht handeln (Gal. 5, 22), dass sie sich hauptsächlich vor Parteisucht hüten, hingegen den Gemeinsinn üben (1 Kor. 3, 1—4). In diesen Sätzen wird der heilige Geist nicht geleugnet, sondern anerkannt und begriffen. Soll das Christentum praktisch verständlich sein, so kann nur diese Methode befolgt werden“ (ibid. S. 22 f.). Der psychologische Grundsatz Ritschls kommt also in der Theologie darauf hinaus, dass man sein Auge auf das Hervortreten der religiösen und sittlichen Gesinnung in den praktischen Thätigkeiten des Christen richtet, dass man die Wirkungen Gottes, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Mitteilung des heiligen Geistes, Verleihung der Seligkeit im höchsten Gute so erkennen lehrt, dass die entsprechenden Selbstthätigkeiten analysiert werden, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden (ibid. S. 33 f.). Die in der lutherischen Kirche z. B. so viel erörterte Frage, wie die Bekehrung eines Menschen zustande komme, durch welche Faktoren, auf welchem Wege, in welcher Weise, durch Überwindung welcher Gegensätze u. s. w. existiert für Ritschl nicht; er fühlt erst sicheren Boden unter den Füßen, wenn er die aus der Bekehrung folgenden Thätigkeiten des Christen analysieren kann. Diese Abneigung Ritschls gegen ein tiefer eindringendes, auf das innere Wesen religiöser Vorgänge sich richtendes theologisches Forschen, welches er als „theoretisch“ und „uninteressiert“ bezeichnet, haben wir oben (Kap. I, 2) aus der durchaus praktischen Grundrichtung seiner Persönlichkeit hergeleitet. Wir sehen jetzt, dass man sie ebenso gut aus seinem psychologischen Grundsatz erklären kann, zumal Ritschl selbst (III. S. 34) die Gegner dieser philosophischen Theorie auf die „richtige Theorie des Erkennens“ verweist, „welches auch die sinnenfälligen Objekte nicht an sich, sondern so wie wir sie

vorstellen, beobachtet und erklärt“. Aus Ritschls psychologischen Ausführungen ist also diese eine Konsequenz auf die Theologie von ihm selbst gezogen; denn zu diesem Gebrauch hatte er ja jene Regel aufgestellt. Aus ihr folgt aber noch etwas anderes, was zwar von Wichtigkeit ist, aber bei Ritschl vielleicht versehentlich vielleicht absichtlich keinen Platz gefunden hat. Es ergibt sich aus folgenden Behauptungen. „Die Eigentümlichkeit der Seele im Vergleich mit den anderen Ursachen prägt sich darin aus, dass die Empfindung dem sie erregenden Reiz nicht gleich ist. Die Empfindungen von Licht und Schall sind vielmehr etwas ganz anderes, als die durch Experiment festgestellten Schwingungen des Äthers und der Luft, welche jene Empfindungen hervorrufen. Die Empfindung von Schmerz ist den Vorgängen ungleich, welche sie erregen, denn sie ist dieselbe, mag man geschlagen oder gestossen oder auf einen Stein gefallen sein. Die Empfindung von Unrecht kann sich an die Rede eines anderen knüpfen, welcher die Absicht der Kränkung wahrscheinlich aufrichtig in Abrede stellt“ (III. S. 22). Wenn Ritschl nun richtig aus seiner psychologischen Regel den Schluss zieht, dass die Wirkungen Gottes auf die Seele in den entsprechenden geistigen Thätigkeiten des Christen zu erkennen und nachzuweisen seien, so muss man auf Grund der eben citierten Sätze sofort hinzufügen: aber dieses Verfahren ist völlig unsicher, da noch nicht einmal die Empfindungen, geschweige denn die entsprechenden religiösen und sittlichen Akte des Christen ein getreues Abbild der Gnadenwirkungen Gottes sind. Wenn wir noch nicht einmal wissen, ob ein körperlicher Schmerz von einem Faustschlag, einem Messerstich oder einem Steinwurf herrührt, dann sollen wir uns doch ja hüten, in der viel schwierigeren Frage nach den Gnadenwirkungen Gottes uns auf unsere religiösen und sittlichen Selbstthätigkeiten zu stützen und darnach zu entscheiden, „was als Gnadenwirkungen Gottes auf den Christen zu erkennen ist“. Wer will dann noch behaupten, dass z. B. die Demut aus dem heiligen Geist komme und nicht etwa, wie die Welt meint, aus dem knechtischen Geiste der Menschenfurcht oder dem ebenso verwerflichen eines eigennützigen Selbstinteresses? Ein Christ kann

unter Hintansetzung aller eigenen Interessen aus reiner lauterer Nächstenliebe in einem gegebenen Fall sein Leben zur Rettung eines anderen auf's Spiel setzen, — und er muss sich nach der Psychologie Ritschls doch sagen: ob meine sittliche That aus dem Geiste kam, der von Christo aus mich wiedergeboren hat, das weiss ich nicht; zwar handelte ich aus reiner Liebe, aber die Empfindung ist dem erregenden Reiz nicht gleich. Und doch verlangt Ritschl, dass man die Wiedergeburt an solchen Akten erkenne! Dass er die von uns eben gezogene notwendige Folgerung nicht gezogen hat, ist um so auffallender, als er sie kennt: „Solche, welche der theologischen Arbeit fern stehen“, heisst es S. 34, „wenden nun gegen diese Methode ein, es käme ihnen auf die objektive Haltung der dogmatischen Lehren an, und nicht auf die Deutung derselben in der Abspiegelung im Subjekt; dieses Verfahren mache die Sache unsicher“. In seiner Verteidigung bemerkt Ritschl mit keinem Worte, dass diese seine Gegner lediglich die Konsequenz aus seiner eigenen psychologischen Regel ziehen; den Widerspruch in seinen Ausführungen auf S. 22 zu lösen, dazu hat er noch nicht einmal einen Versuch gemacht. Fassen wir das Ergebnis zusammen, so müssen wir sagen: wir dürfen weder durch einen Rückschluss aus den sittlichen Thätigkeiten des Christen den Vorgang zu erkennen hoffen, in welchem ihm der jene Akte hervorrufende heilige Geist geschenkt wird; noch dürfen wir erwarten, in jenen Thätigkeiten den heiligen Geist zu erkennen und zu begreifen. — Diese Darstellung der psychologischen Grundsätze Ritschls war zur Ergänzung seiner Erkenntnis-Theorie unternommen worden. Wie er selbst darauf hingewiesen hat, dass seine Aktualitätstheorie der dritten von ihm vortragenen Form der Erkenntnis-Theorie, das heisst also der von Lotze, die er billigt, entspreche, so hat es sich uns auch bewährt. Dort wurde das Ansich der Dinge, hier wird das Ansich der Seele geleugnet. Dort blieben die Erscheinungen oder Qualitäten das in Ritschls Augen einzig Reale, aber auch ihre Realität musste nach den eigenen Voraussetzungen jenes Theologen fallen. Hier bleiben wieder in seinen Augen die seelischen Vorgänge das Wirkliche. Aber sollte vielleicht bei

einigem Nachdenken auch ihre Wirklichkeit hinfällig werden? Sehen wir zu. Die Seele fällt unter den Begriff der Dinge, auf die sich unser Erkennen richtet; was von den Dingen gilt auch von ihr, da es gleichgültig ist, ob ein Ding durch äussere oder innere Erfahrung erkannt wird. Ausserdem sagt Ritschl selbst, dass die Metaphysik, zu der doch die Erkenntnis-Theorie gehört, und deren formellen Gebrauch in der Theologie er billigt, zwischen Natur und geistigem Leben nicht unterscheide. Nun sahen wir, dass das „Ding“ (wenigstens nach der einen Ausführung) ein zu der äusseren Wirklichkeit erst hinzugebrachter Verstandesbegriff war, dem kein Ansich ausser uns zukommt; ebenso steht es mit der Seele. Da nun die Erscheinungen oder Qualitäten nur an etwas existieren und nicht in der Luft schweben können, dies Substrat aber ein formeller Begriff war, so wurden auch sie als äussere Realitäten hinfällig. Folglich können auch die Gefühle, Vorstellungen, Wollungen, da in ihnen die Seele nicht erscheinen kann, weil sie gleich allen Dingen nur ein praktisch bequemer Verstandesbegriff ist, nicht als real aufrecht erhalten werden. Wir kommen somit in konsequenter Verfolgung der Prämissen dazu, alles für Täuschung zu erklären. Das leere Nichts starrt uns an.

7. Fassen wir das Resultat dieser Erörterungen zusammen, so lehrt Ritschl, wenn man die in seiner Erkenntnis-Theorie ausgesprochenen Behauptungen konsequent durchführt und einmal davon absieht, wie er sie selbst in seiner Theologie verwendet hat, dass weder den Dingen an sich oder den Erscheinungen zu Grunde liegenden Substraten noch den Erscheinungen oder den „im Raume wahrgenommenen blossen Beziehungen“ objektive Realität zukomme; beide lösen sich in blosse Begriffe und Anschauungen unseres Verstandes auf. Doch R. bewegt sich zu seinem Glück in Widersprüchen. Er gleicht einem Manne, der erst sein eigenes Grab gräbt, nachher aber nicht etwa hinein, sondern mit kühnem Satze darüber hinweg springt. Denn gegenüber jenen gänzlich negativen Äusserungen, welche das Ende aller Theologie und alles Erkennens überhaupt bedeuten würden, finden sich genug positive, die uns im Reiche der Wirklichkeit zurückhalten. Den Er-

scheinungen oder Qualitäten und Beziehungen im Raume kam als Ursachen unserer Seelenthätigkeiten objektive Wirklichkeit zu, und in den Erscheinungen sollte etwas Wirkliches, nämlich das Ding, uns erscheinen oder Ursache unserer Empfindungen und Wahrnehmungen werden. Dazu kommt, dass Ritschl im Verlauf seiner theologischen Arbeit an der Realität der erscheinenden Dinge keinen Zweifel ausgesprochen, sondern nur die Erkennbarkeit des Dinges an sich geleugnet hat. Das aber muss festgehalten werden, dass er in seinen philosophischen Erörterungen nicht mit unzweideutiger Klarheit und Entschiedenheit seine positiven Behauptungen ausgesprochen, dass er sich in keiner Weise bemüht hat, seine widersprechenden Äusserungen miteinander in Einklang zu bringen. Hätten wir es uns nun als Aufgabe gestellt, die Theologie Ritschls darzustellen und zu beurteilen, dann dürften wir auch nur diejenigen Konsequenzen, die Ritschl selbst aus seiner Erkenntnis-Theorie für seine Theologie gezogen hat, beurteilen; im andern Falle würden wir ungerecht verfahren. Da wir uns nun aber eine andere Aufgabe gestellt haben, nämlich die, zu untersuchen, ob bei einer konsequenten Anwendung der dargestellten Ritschl'schen Erkenntnislehre auf die Objekte des christlichen Glaubens das Wesen des Christentums erkannt oder verkannt wird, so haben wir nach allem Vorangegangenen wenigstens dazu ein volles Recht, unsere Kritik auf die beiden Thatsachen zu richten, dass Ritschl in seiner Erkenntnislehre die objektive Wirklichkeit der Erscheinungen nicht ohne Zweifel gelassen, und dass er die Erkennbarkeit des Ansich aller Dinge, gleichviel ob sie Gegenstände der natürlichen Welt oder der christlichen Religion sind, sowohl in seiner Philosophie als in seiner Theologie rundweg geleugnet hat.

4. Kapitel. Beurteilung der philosophischen Grundsätze.

Auf Grund seiner spezifisch-christlichen Erfahrung und Glaubensgewissheit muss der Christ an der objektiven, ausserhalb des gläubigen Bewusstseins wirklichen Realität seiner Glaubensobjekte festhalten. Jene Erfah-

rung und Gewissheit geben ihm ferner die Möglichkeit und das Recht, das Wesen oder das Ansieh Gottes als die notwendige Grundlage seiner Erscheinung in der Offenbarung nicht nur als real, sondern auch als erkennbar zu behaupten.

1. Ritschl hat es mehrmals ausgesprochen, dass die Weise, wie uns das Dasein von Dingen überhaupt vermittelt wird, diejenige ist, dass die Dinge einen Reiz auf unsere Seele ausüben, wodurch eine Empfindung von dem Dinge in uns entsteht, die nun ihrerseits wieder Gefühle, Vorstellungen, Willensentschlüsse anregt (R. u. V. III. S. 18, 22. Th. u. M. S. 33, 34, 38—39). Übertragen auf das Gebiet des christlichen Glaubens ist hierdurch die Behauptung aufgestellt, dass die Gewähr für das Dasein der Glaubensobjekte die Erfahrung von ihnen ist. Wir unsererseits, die wir dies bestätigen, gewinnen diese Thatsache nicht durch Beobachtung des Prozesses, durch den irgend welche beliebigen Dinge uns in ihrer Wirklichkeit gewiss werden — denn wie wir sahen, hat sich auch Ritschl durch die Analyse dieses Vorgangs zu widersprechenden Behauptungen verleiten lassen — sondern durch Reflexion auf unser Verhältnis zu den christlichen Glaubensobjekten. Wir verstehen den Begriff „Erfahrung“ hier im umfassendsten Sinne, sodass auch das Kennenlernen der geschichtlichen Urkunden, in denen die christliche Religion erstmalig dargestellt ist, mit inbegriffen ist. Auf diesem Gebiet kann aber das Wort „Erfahrung“ zwei Bedeutungen haben. Wer nämlich über den christlichen Glauben überhaupt reden will, muss sich mit ihm irgendwie beschäftigt haben. Seine Objekte müssen irgend einen Eindruck auf ihn gemacht haben, sonst weiss er nichts von ihnen. Und selbst wenn er nur von anderen über sie etwas gehört hätte, so müssten doch diese eine Erfahrung von ihnen gemacht haben. Dies ist die rein äusserliche, intellektuelle Erfahrung, auf Grund deren auch jemand sich eine Vorstellung über die Glaubensobjekte machen kann, dem sie nicht „Glaubens“-Objekte im evangelischen Sinne des Wortes sind. Anders steht es mit der spezifisch christlichen, der religiös-sittlichen Erfahrung. Jeder, der zum Glauben und zur Gewissheit des Heiles kommen will, muss die Realitäten des Glaubens

auf sich wirken lassen, er muss sie erfahren. Diese Erfahrung, durch welche das christliche Vertrauen auf Gott und seine Offenbarung hervorgerufen wird, ist eine andere als die erstgenannte. Sie bringt nämlich im Menschen eine Umwandlung hervor, vermöge deren er seinen Sinn ändert. Stand er vorher mit seinem ganzen Sinnen und Denken, mit allen seinen Zielen im Irdischen und Natürlichen, sodass der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit ausser Gott lag, so wird ihm jetzt das Auge geöffnet für das Himmlische, Geistliche, sodass er das oberste Ziel und das höchste Gut seines Lebens nun in Gott findet. Er wird sich jetzt klar darüber, was ihm in seinem früheren Zustande noch fehlte, mochte er es damals nun spüren oder nicht; er weiss jetzt, dass er auf dem unrechten Wege war. Die Güter, die ihm damals die höchsten waren, verschwinden zum Teil ganz als Güter, zum Teil werden sie untergeordnet unter das höchste Gut. Das Verhältnis, das er jetzt zu den Objekten des christlichen Glaubens einnimmt, erscheint ihm als das allein richtige und normale; sie füllen das tiefste Bedürfnis seiner Seele aus, und darum kann er nicht lassen von ihnen. Dies ist die Grundlegende Erfahrung im Christentum, die sowohl den Zustand des Menschen, bevor er sie gemacht hat, von dem Zustand, nachdem er sie gemacht hat, als auch das Christentum von allen anderen Religionen unterscheidet, und zwar in spezifischem Sinne unterscheidet. Ein jeder, der wirklich Christ ist und als solcher handelt, muss sie gemacht haben und hat sie gemacht; niemand kann in das Reich Gottes eintreten ohne diese Erfahrung, durch die er zu einem neuen, geistlich gesinnten Menschen wiedergeboren wird (Joh. 3, 3, 5—8. 1 Petr. 1, 3, 23). Man darf die Notwendigkeit dieser Erfahrung nicht deshalb leugnen, weil man sich ihres Eintretens nicht bewusst geworden ist und sich dennoch als Christ fühlt. Es ist möglich, dass jemand in ruhiger, stetiger Entwicklung in seinem Christenstande gewesen ist, soweit er zurückdenken kann. Dann hat er diese Erfahrung in einem Alter gemacht, wo er noch nicht im bewussten Leben gestanden hat. Dass sie aber irgend wann einmal eingetreten ist, das beweist der Zustand, den der bewusste Christ in sich vorfindet. Er weiss, dass er noch nicht völlig geläutert, noch nicht heilig

ist; gute und böse Neigungen, die er als solche empfindet, kämpfen in ihm. Daher muss er jene Erfahrung immer wieder durchmachen, er muss sich immer wieder zu Gott als dem höchsten Gut zurückwenden, um dadurch die Kraft zum christlichen Leben zu gewinnen. Und aus dem Vorgang dieser immer wiederholten Erfahrung schliesst er, dass sie einmal zuerst eingetreten ist. Wie sie damals auch immer eintrat, so war doch jedenfalls das ihr Erfolg, dass das Ich des Menschen seinen Mittelpunkt in die Welt des Glaubens verlegte. Wer diese Erfahrung ganz leugnet, der leugnet damit die Wahrheit seines Christenstandes.

2. Was kann ich nun von den Dingen, die durch ihre Wirkung meine Erfahrung hervorgerufen haben, aussagen? Ritschl ist in seiner Theorie zweifelhaft darüber. Da die Empfindung schon aktive Thätigkeit der Seele und dem sie erregenden Reiz nicht gleich ist, so darf man aus der Empfindung auf die objektive Realität der Dinge nicht zurückschliessen. Es bleibt dunkel, ob bei der Wirkung oder dem Reiz, der von dem Ding ausgeht und meine Empfindung hervorruft, in die Empfindung das Ding aufgenommen wird oder nur irgend welche Beziehungen im Raume; das Ding gilt an mehreren Stellen als blosser Vorstellung. Ja selbst die Realität dieser Beziehungen kann darnach nicht aufrecht erhalten werden. Andererseits versichert Ritschl auf das bestimmteste, dass die Dinge wirklich seien, was wir aus unserer Empfindung von ihnen schliessen müssten. In dieser Unklarheit kann man sich niemals befinden, wenn man sich von vornherein auf den Standpunkt der christlichen Erfahrung und Glaubensgewissheit stellt; für diese ist jene Theorie unbrauchbar. Denn wenn die Glaubensobjekte blosser Vorstellungen in mir sind, so wird mein Glaube, statt sich auf Thatsachen zu gründen, ein Vertrauen auf meine eigene Seelenthätigkeit, auf mich selbst. Die christliche Religion wird dann ein Komplex von Vorstellungen, die durchaus keine Allgemeingültigkeit beanspruchen dürfen und deren Recht durch nichts nachweisbar ist. Die Theologie wird dann, man möchte sagen, eine religiöse Psychologie. Es ist klar, dass damit das Wesen der christlichen Religion, wie wir es ohne Erkenntnis-

Theorie, durch die christliche Erfahrung begreifen, zerstört wird. Nichts ist aber auch klarer, als dass der christliche Glaube auf Grund der Erfahrung, die er an den Glaubensobjekten gemacht hat und immer wieder macht, genötigt ist, sie als objektive Realitäten ausser uns zu setzen. Wer im Glauben Gottes gewiss geworden ist, dem ist er der Fels, der ihn erzeugt hat (Deut. 32, 18) und den er nicht in sich selbst verlegen kann. Seine durch die Heil. Schrift uns mitgeteilten Heilthaten, insbesondere seine Offenbarung in seinem Sohne Jesu Christo, stehen dem Christen als objektive Thatsachen fest, die seinen Glauben konstituiert haben und auf die er sich bezieht, wenn er überhaupt Kraft zum Leben und zur Überwindung des Todes haben will. Glaube ist ein standhaftes Harren auf Dinge, welche man hofft, und eine Überführung von unsichtbaren Thatsachen (Hebr. 11, 1). Wenn man darauf hinweist, dass das bloss äusserliche Festhalten an Thatsachen noch kein religiöser Glaube sei, so ist das eine Wahrheit, die zu leugnen keinem evangelischen Christen einfällt; es ist ebensowenig Glaube als das äussere Festhalten an religiösen Vorstellungen. Aber wirklicher christlicher Glaube ist es, wenn der Christ seine Gewissheit und sein Heil in Leben und Sterben auf die „Heils“-Thatsachen setzt, weil er von ihnen innerlich erfahren hat, dass sie sein und der ganzen Gemeinde Heil und Glaubensgewissheit begründet haben. Man sagt im Gegensatz zu diesem sich Stützen auf Thatsachen, der Glaube sei das Vertrauen auf Gott, der sich uns als liebenden Vater in Christo offenbart hat. Selbstverständlich ist auch dies eine Seite des Glaubens, aber doch nur Eine Seite, die nicht als das Ganze hingestellt werden darf. Der christliche Glaube ist weder ein blosses Fürwahrhalten noch ein blosses Vertrauen, sondern ein Akt der ganzen menschlichen Persönlichkeit, bei welchem unbeschadet gradueller Verschiedenheit Wollen, Fühlen und Denken beteiligt sind, und durch welchen der Mensch den Schwerpunkt seines Wesens aus dem eigenen natürlichen Ich heraus in Christum hineinverlegt. Von diesem Glauben ist die Gewissheit untrennbar, dass dem Christen nun die Welt der Gnade, in welche er durch jenen hineinversetzt ist, als Realität verbürgt ist. Das hält ja Ritschl gelegentlich

auch selbst in seiner Theorie fest, wenn er von der Empfindung oder Erfahrung der Dinge auf ihre Wirklichkeit schliesst (R. u. V. S. 18. Th. u. M. S. 19, 34, besonders 33), womit nichts anderes gemeint sein kann, als dass die Dinge — da sie ja unsere Empfindung und Wahrnehmung erst anregen — in objektiver, in sich selbst bestehender Realität ausser uns vorhanden sind.

3. Wenn man Ritschl nicht vorwerfen kann (wie dies Stählin in „Kant, Lotze, A. Ritschl“ S. 143 f., vgl. 160 unten, S. 161 thut), dass er die Realität der Erscheinungen oder der Dinge, welche die Empfindungen in uns hervorrufen, in seiner Erkenntnis-Theorie ganz und gar geleugnet habe, so hat er doch verboten, auf Grund der Empfindungen die Natur, das Wesen der Dinge zu bestimmen. Wir müssen hier auf diesen schon oben erwähnten Punkt (vgl. Kap. 3, 6) noch einmal genauer eingehen. Es sei, so lehrt Ritschl, die Eigentümlichkeit der Seele, die schon in der Empfindung sich als aktiv erweise, dass die Empfindung dem sie erregenden Reiz nicht gleich sei. Die Empfindungen von Licht und Schall, die Empfindungen des Schmerzes und der Kränkung seien den sie hervorrufenden Ursachen inadäquat. „Aus dieser Grundregel der Psychologie ergibt sich für die wissenschaftliche Theologie die Aufgabe, alles, was als Gnadenwirkungen Gottes auf den Christen zu erkennen ist, in den entsprechenden religiösen und sittlichen Akten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt werden“ (R. u. V. III. S. 22, vgl. dagegen Frank „Zur Theologie A. Ritschls“ 3. Aufl. S. 56—58). Hierin liegt zunächst der richtige Gedanke, dass wir sowohl im natürlichen wie im religiösen Leben nur auf Grund von Erfahrung etwas erkennen können; ein Wissen um eine Sache, das ohne einen vorhergehenden Kontakt lediglich aus dem Geiste des Subjekts ableitbar wäre, giebt es nicht und darf es vor allem nicht in der Theologie geben, wo leere Phantasieen am gefährlichsten sind. Aber ist nun einmal die Erfahrung vorhanden, so giebt es keinen Grund, bei ihr stehen zu bleiben; man will wissen, von wem oder von was die Empfindung ausgegangen sei, warum man denn grade so und nicht anders empfunden habe, ob es an der Be-

schaffenheit des Dinges oder an mir liege, dass ich so empfunden habe. Man kommt nicht eher zur Ruhe, als bis man den Grund der Erfahrung gefunden hat. Die Erkenntnis, welche nach der Einrichtung des menschlichen Geistes sich stets an die Erfahrung anschliesst, ist genötigt, über die Empfindung hinauszugehen und das Wesen des wirkenden Dinges zu erfassen zu suchen. „Aber“, ruft uns Ritschl zu, „dies Vorgehen ist ja vergeblich, da man auf Grund der Empfindung die Beschaffenheit des Dinges nicht erkennen kann; man macht falsche Schlüsse“. Wir wollen nicht näher darauf eingehen, ob diese Behauptung für die natürliche Erfahrung und Erkenntnis zutrifft; uns scheint aber Frank (a. a. O.) mit Recht darauf aufmerksam zu machen, dass die Beispiele Ritschls dies keineswegs beweisen, da man z. B. auf Grund der Empfindung sehr wohl unterscheiden könne, ob ein Schmerz von einem Schlag oder einem Stoss oder einer Kränkung herrühre. Die Wissenschaft verfährt ja auch thatsächlich so, dass sie „durch Beobachtung des gebrochenen Sonnenlichts im Spektrum die chemischen Bestandteile des Sonnenkörpers in gewisser Masse nachweist, insofern das uns umleuchtende, uns zum Sehen verhelfende Sonnenlicht kein anderes ist als das von der Sonne ausgestrahlte“ (v. Frank: System d. christl. Gewiss. I² S. 315). Wir haben es hier mit den Realitäten der christlichen Wahrheit zu thun, und da zeigt uns doch ein Blick auf die Schrift und unser eigenes religiöses Leben, dass wir stets aus der religiös-sittlichen Erfahrung auf das Wesen Gottes und seiner Offenbarung zurückschliessen. Alle die Eigenschaften der Allmächtigkeit, Ewigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, die im Alten Testament Gott zugeschrieben werden, sind abstrahiert aus seiner Offenbarung, die der Gläubige in der Natur wie in den Führungen seines Volkes und seines eigenen Lebens zu erfahren bekam. Darum weil er Gott in seiner Offenbarung so erfuhr, sagte er aus, dass Gott dies auch seinem Wesen nach sein müsse. „Nichts ist Dir gleich, Du bist der Unvergleichliche, Einzige“, ruft der Psalmist aus, nachdem er vorher die Grösse Gottes durch seine Wunder und seine Gedanken erwiesen hat (Ps. 40, 6). Daraus, dass Er das Ohr gepflanzt hat, schliesst der Sänger, dass Jahwe hören, daraus, dass er das Auge gebildet,

dass er sehen kann (Ps. 94, 9). Nach Ritschl müsste der Psalmist sich begnügen, die Thaten Gottes zu preisen, dürfte aber nicht aus ihnen auf sein Wesen zurückschliessen. Er führt selbst ein Beispiel an. „Man hat auf die aus der scholastischen Psychologie entspringende, aber unlös-bare Frage zu verzichten, wie der Mensch vom heiligen Geist ergriffen oder durchdrungen oder erfüllt wird; vielmehr hat man das Leben im heiligen Geist darin nachzuweisen, dass die Gläubigen die Gnadengaben Gottes erkennen (1 Kor. 2, 12), dass sie Gott als ihren Vater anrufen (Röm. 8, 15), dass sie in Liebe und Freudigkeit, in Sanftmut und Selbstzucht handeln (Gal. 5, 22), dass sie sich hauptsächlich vor Parteisucht hüten, hingegen den Gemeinsinn üben (1 Kor. 3, 1—4). In diesen Sätzen wird der heilige Geist nicht geleugnet, sondern anerkannt und begriffen“ (R. u. V. III. S. 22—23). Gewiss wird der heilige Geist in seinen Wirkungen begriffen, aber dabei, bei diesen Wirkungen allein, kann schon nicht der bewusste Christ, noch viel weniger der Theologe stehen bleiben. Ein jeder Christ, der wissen will, warum er glaubt, und bereit sein will, Rechenschaft abzulegen über die in ihm lebende Hoffnung (1 Petr. 3, 15), ist genötigt, die erfahrenen Wirkungen Gottes und seines Geistes auf ihre Ursachen, ihre Normalität, ihr Wesen hin zu prüfen. Die Wirkungen des heiligen Geistes können in ihrer äusserlichen Erscheinung oft nicht von dem unterschieden werden, was der natürliche Mensch auch an guten Eigenschaften besitzt. Daher hört man so oft die Rede, es sei nicht nötig ein Christ zu sein, da man auch ohne Christentum tugendhaft leben könne. Ja es kann vorkommen, dass der natürliche, unbekehrte Mensch den Christen durch die Reinheit seines sittlichen Lebens übertrifft. Andererseits behaupten alle Sekten, dass die in ihrer Mitte vorkommenden ekstatischen Erregungen und Verzückungen direkte Wirkungen und Kennzeichen des heiligen Geistes seien. Aus diesen beiden Gründen ist es nötig, nicht bei der äusseren Erscheinung stehen zu bleiben, sondern auf Grund derselben das Wesen des wirkenden Gottesgeistes zu erkennen zu suchen. Sollte das nicht möglich sein? Zunächst ist es klar, dass man jene Wirkungen nicht richtig beurteilen und den Grund und die Normalität ihrer Er-

scheinung nicht erkennen kann, wenn man von aussen an sie herantritt, ohne selbst etwas von ihnen erfahren zu haben; dem natürlichen Menschen fehlt das Organ für die Erkenntnis solcher Dinge (1 Kor. 2, 11—12). Ist aber jemand selbst ein Christ, hat er von der Kraft und Nähe seines Gottes schon etwas gespürt, hat er die himmlische Gabe geschmeckt (Hebr. 6, 4) und ist seine Seele dadurch genesen (Gen. 32, 30), so hat er damit auch das Organ empfangen, solche Erfahrung erkenntnismässig zu erfassen und ihrem Vorgang nachzusinnen. Sein Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes (1 Kor. 2, 10); denn er ist ein Geist aus Gott (12). Auf dieses Erkennen des Christen von dem Grunde seines Heilsbesitzes aus kann nie der Name des Scholastizierens angewandt werden; denn die Scholastiker stellten aus freier Hand, durch logische Operationen, Behauptungen über Gott und göttliche Dinge auf, die sich auf Grund der christlichen Erfahrung eben nicht beweisen lassen. Das Bedürfnis aber, was man erfahren hat und glaubt, auch durch die Erkenntnis in seiner Tiefe und Weite zu erforschen, eignet schon dem Christen als solchem, der kein Theologe ist; „wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, ruft Petrus aus (Joh. 6, 69), und der Verfasser des Hebräerbriefes kennt eine Seite der christlichen Vollkommenheit, die darin besteht, dass die τέλει, geübt durch lange Erfahrung, Gutes und Schlechtes zu unterscheiden vermögen (Hebr. 5, 14) — eine Forderung der Ausbildung christlicher Erkenntnis, die man nicht übersehen darf. Wie viel mehr muss der Theologe solche Erkenntnis besitzen! Der Dogmatiker wäre garnicht imstande, die logische und normale Entwicklung der Heilsgeschichte zu verfolgen und als solche darzustellen, wenn er nicht aus den Erscheinungen auf das Wesen dessen zurückschliessen könnte, der sie wirkte. Auch in der geistlichen Welt müssen doch Gesetze und Normen herrschen, nach denen ihre Erscheinungen sich regeln; denn unser Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern der Ordnung (1 Kor. 14, 33). Dass aber Ritschl verboten hat, von der Erscheinung der Dinge auf ihr Wesen zurückzugehen, hängt eng mit seiner Lehre vom Ansich zusammen, von der wir darum noch näher unter-

suchen wollen, ob sie in der christlichen Erkenntnis anwendbar ist.

4. Der Begriff „Ding an sich“ kann überall nur so verstanden werden, wie Kant ihn versteht, der ihn bildete. Allerdings hat er den Begriff Ansich in zwei Bedeutungen gebraucht; die Hauptsache aber und der eigentlich von ihm gelehrte Begriff ist folgender. Kant trennte bekanntlich die Erkenntnis in Stoff und Form; ersterer wird durch die Empfindungen, die gewisse Beziehungen im Raume in uns anregen, letztere durch die Anschauungsformen Raum und Zeit und durch die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes gebildet. Wenn ich von der Erscheinung das hinwegnehme, was aus der Einrichtung meines Erkenntnisvermögens stammt, so bleibt das Ding an sich übrig. „Dass der Erscheinung etwas entspricht, was, indem es unsere Sinnlichkeit affiziert, in uns Empfindung und hierdurch Erscheinung bewirkt“, sei zweifellos. Aber dies Ding an sich sei, da es durch die Sinne niemals gegeben werden könne, unerkennbar. Das ist sicher; denn da wir nach Kant gleichsam alle mit der Brille jener Anschauungsformen geboren sind, die wir nicht ablegen können, so wäre es ein thörichtes Unternehmen, dasjenige erkennen zu wollen, was nur ohne jene Brille erkannt werden kann. Gegeben sind uns nur gewisse Beziehungen im Raume, wie Ausdehnung, Bewegung u. s. w., das diesen Beziehungen zu Grunde liegende Substrat ist das Ding an sich. Als die uns abgewandte Seite jeder Erscheinung besitzt es dieselben Eigenschaften wie jene, die eben nur von uns nicht angeschaut werden können. Kant gebraucht jedoch diesen Begriff noch in einem anderen Sinne, wonach das Ansich des Dinges an den Beschaffenheiten seiner Erscheinung nicht teilnimmt, sondern unter völlig entgegengesetzten Bedingungen existiert. Ausserdem war er zweifelhaft, ob das Ding an sich überhaupt existiere und nicht etwa ein blosser Gedanke in uns sei (vgl. Falckenberg „Gesch. d. neueren Philosophie“ S. 284 ff.). Dies Schwanken findet sich bei Ritschl wieder, wie wir oben gesehen haben; teils behauptet er die Existenz der Dinge an sich, teils fasst er sie als blosser Vorstellungen auf. Jedenfalls hat er stets behauptet, die Dinge an sich und also auch Gott

in seinem Ansich seien unerkennbar. Da ist nun das Erste, was wir vom Standpunkt der christlichen Gewissheit feststellen müssen, dies, dass man, absehend von allen Kantischen Behauptungen über das Verhältnis des anschauenden Verstandes zu den Erscheinungen der Aussenwelt, die Existenz des Ansichseins Gottes in dem Sinne behaupten muss, dass Gott nicht etwa in seinen der Welt gegenüber erscheinenden Eigenschaften aufgeht, sondern in ihnen als ein Subjekt existiert, welches logisch von ihnen getrennt werden kann und dem bestimmte Prädikate zukommen, die sein Wesen als das einer in sich selbst ruhenden Persönlichkeit näher bestimmen. Wenn wir bei allem Geschaffenen in Zweifel sein könnten, ob es an sich bestehe und erkennbar sei, bei Gott können wir das nicht bezweifeln; denn er ist Der, welcher allem Geschaffenen vorangeht, welcher in seiner Schöpfung und Offenbarung nicht aufgeht, dessen Sein nicht in einem unablässigen in Beziehung Stehen, nicht in einem absoluten Werden besteht, sondern Der als ein an sich seiendes Subjekt dies Werden erst hervorgerufen hat und es stets bedingt und erhält; der also unbeschadet dessen, dass er in seiner Schöpfung wirkt, doch über und ausser ihr steht, und der den gesamten Zweck seines Seins in sich selbst trägt. Leugnet jemand das Ansichbestehen Gottes, so löst er ihn in pantheistischer Weise in die Welt auf. Man mag absehen von aller Offenbarung und Erfahrung Gottes, so bleibt er doch als dies an sich seiende Subjekt bestehen. Ritschl hat behauptet, das Ansich der Dinge sei dasselbe, wie die Idee eines Dinges im platonischen Sinn und ebenso wie diese ein blosses Erinnerungsbild, eine blosser Vorstellung in uns, der keine Realität zukomme. Das kann man doch nicht sagen. Denn nach biblischer Anschauung sind alle Realitäten der sinnlichen, sichtbaren Welt nur Abspiegelungen göttlicher Ideen, die Versichtbarungen der *ἀόρατα* Gottes, seiner *ἀόρατος δύναμις καὶ θεϊότης* (Röm. 1, 20), seiner unversiegliehen Kraft und seines geistigen Wesens, die der Welt ihre Realität verleihen. Wenn die Welt mit der Fülle ihrer Realitäten als Stoff nicht ewig ist, so ist sie doch vor ihrer Erschaffung in Gott vorhanden gewesen, nämlich als Idee. Gott trug die Ideen, die Urbilder aller Dinge, in seinem Geiste und

machte nachher die stoffliche Welt zum Träger, zur Offenbarung dieser Ideen. Dies ist an zwei Stellen des Alten Testaments ausgesprochen, wo die *תְּבִינָה יְהוָה*, die sich als eine Eigenschaft Gottes in der ganzen Schöpfung offenbart, als Bezeichnung des Weltplanes, der Weltidee, nach der Gott schuf, bezeichnet wird. „Als Gott die Welt schuf, da ersah er sie und offenbarte sie, nahm sie zum Muster (*תְּבִינָה*) und erprobte sie“ (Hiob 28, 27). Sie ist vorhanden gewesen, ehe Gott etwas machte (Prov. 8, 22—29), sie ist ewig, sie war dann bei der Schöpfung sein Werkmeister (*אֲשֶׁר*) und Gegenstand seiner Freude (V. 30). Eine vor allem Geschaffenen vorhandene, von Ewigkeit her bestehende *תְּבִינָה*, die Gott bei der Schöpfung zum Muster nimmt, kann nichts anderes sein als das Urbild der Welt, das alle konkreten Einzeldinge ihrer „Idee“ nach in sich trägt (vgl. v. Frank: System der christl. Wahrheit I². S. 290—294. 322—325). In diesem christlichen Sinne, dem Plato nahekommt, ist die Idee kein Erinnerungsbild, sondern das Urbild der konkreten Einzeldinge; sie ist kein Schattenbild der wirklichen Dinge, sondern die wahre Realität, weil sie die Fülle der Einzeldinge und ihrer Eigenschaften potenziell, keimartig in sich trägt. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis dieses Ewigen. Soweit die sichtbaren Dinge an ihren Ideen teilhaben und sie verwirklichen, haben sie Realität und Wert. Die Idee, welche der Künstler von seinem Kunstwerk in sich trägt, geht diesem fruchtbar voran, seine Erschaffung und seine Art bedingend, und ist meistens schöner und vollendeter als sein Abbild. Wenn wir also vom biblischen Standpunkt aus die platonische Ansicht, was die Realität der Idee anlangt, bestätigen müssen, so haben wir von hier aus keinen Grund, dem Ansich der Dinge und zumal dem Ansich Gottes, das uns so gewiss feststeht wie Gott in seiner Offenbarung, die Realität abzuspochen.

5. Auch Ritschl hat ja in seiner theologischen Arbeit an der realen Existenz eines persönlichen Gottes festgehalten. Wie steht es jedoch mit der Behauptung, dass man von Gott an sich nichts lernen könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen, aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre? (Th. u. M. S. 34).

Dieser Satz kann nicht behaupten wollen, dass wir Gott nicht erkennen könnten, wenn er sich uns nicht offenbart hätte; denn das ist selbstverständlich. Wir wüssten sonst garnicht, ob ein Gott sei. Und nur auf Grund seiner Offenbarung können wir Gott erkennen; würde sich jemand anmassen, von Gott etwas a priori zu wissen, so wäre das kein christliches Wissen. Das ist im Grunde auch selbstverständlich. Jener Satz kann also nur sagen wollen: „Wir können Gott innerhalb seiner Offenbarung nur als den für uns seienden erkennen, nicht aber als den ansich seienden; die dogmatischen Aussagen über Gott können sich nicht auf das ewige, absolute, von der Welt getrennte Wesen Gottes beziehen, sondern nur auf das in der geistlichen und natürlichen Welt offenbare“. Nun ist ja sicher, dass wir von Gott nur das wissen, was er uns offenbart hat; aber damit ist nicht gesagt, dass wir sein Ansichsein nicht erkennen könnten. Denn in seiner Offenbarung erfassen wir Gott als den ansich seienden. Eben das, was wir als Christen von ihm erfahren haben, müssen wir ihm auch hinsichtlich seines ewigen, absoluten Wesens beilegen, da er sich ja nicht anders offenbaren kann, als wie er an sich ist. Es ist ganz und garnicht ein philosophisch-metaphysisches sondern ein durchaus christliches, und kein apriorisches sondern ein auf gewissen Thatsachen der Offenbarung fassendes Verfahren, welches wir befürworten. Wir gehen, wenn wir Gottes ansich seiendes Wesen zu erkennen suchen, garnicht über den Kreis der christlichen Erfahrung hinaus, sondern mit beiden Füßen auf dem Boden derselben stehend, sagen wir aus, wie Gott an sich sein müsse, wenn er sich uns in der und der Weise offenbart hat. Das Ansichsein Gottes ist „der notwendige Hintergrund des Fürunsseins“ (v. Frank). Darum muss der Theologe aber auch zur Erkenntnis des Ansichseins Gottes vorschreiten; denn sonst können wir den Unterschied des Wesens Gottes vom Wesen der Welt, die Bedingtheit der letzteren von ersterem nicht scharf bestimmen; wir laufen Gefahr, das Sein Gottes in das der Welt, seinen Selbstzweck in seinen Weltzweck aufzulösen. Alles, was Gott dem Christen ist, kann er ihm nur sein, weil er es an sich ist; der Christ müsste sonst an der objektiven

Realität dessen, was er glaubt, verzweifeln. Denn der Wert alles religiösen Heilsbesitzes, also auch jedes Gottesbewusstseins, wird sich danach bemessen, ob diesem Besitz, diesem Gott ein wirkliches Sein zukommt, das diesem Wert entspricht und woraus er fließt. Den Menschen mögen im übrigen Leben viele Dinge für ihr äusseres und inneres Leben von hohem Wert sein, die an sich gar keinen Wert haben und anderen auch nicht wertvoll erscheinen; in der Welt des christlichen Glaubens aber können wir uns nicht auf den Wert verlassen, den wir einer Sache für uns beilegen, wenn diesem Wert nicht ein ihn bedingendes Sein zu Grunde liegt: denn sonst ist der behauptete Wert ein eingebildeter. Ausgehend aber von der Offenbarung und der bestimmt gearteten Erfahrung des Heilsgottes, wie sie das Leben im Christentum begründet und stets begleitet, einer Erfahrung, die zugleich das Gewisswerden über die objektive Realität und das über den Wert dieser Realität enthält, steigt der Dogmatiker zur Bestimmung des an sich seienden, ewigen, von der Welt unabhängigen Wesens dieses Heilsgottes empor. Durch diesen Ausgangspunkt — und einen anderen als den der Offenbarung und Erfahrung giebt es mit Recht nicht — ist zugleich verhütet, dass die Bestimmung des Ansichs Gottes mit leeren Formen und Begriffen geschieht. Denn die ganze Herrlichkeit und Fülle der göttlichen Offenbarung, deren Bewusstsein bei dieser Arbeit vorausgesetzt ist, muss sich durch das Wesen des sie aus sich heraussetzenden Faktors begründen lassen. Darum werden die Bestimmungen über das Ansich Gottes einen durchaus positiven Inhalt haben, jedoch nichts enthalten dürfen, was von Gott nur in seiner Relation zur Welt ausgesagt werden könnte.

6. Wir können mit diesen Ausführungen unsere Erörterung über die Erkenntnis-Theorie Ritschls und ihr Verhältnis zur christlichen Erfahrung und Gewissheit für beendet halten. Es hat sich uns ergeben, dass jene Theorie nicht ohne weiteres auf die Realitäten des christlichen Glaubens angewendet werden darf, wenn nicht deren Wesen, wie es sich dem Christen auf Grund der göttlichen Offenbarung in der Heiligen Schrift und seiner eigenen Erfahrung erschlossen hat, verletzt werden soll. Wir

sahen, dass die Christenheit genötigt ist, um ihres Glaubens willen an der objektiven Realität der Gegenstände ihres Glaubens festzuhalten, — während Ritschl es in seinen theoretischen Ausführungen unklar liess, ob den Dingen selbständige Realität ausser uns zukomme oder ob sie lediglich Vorstellungen in uns seien. Ferner hielten wir es für die durchaus berechtigte Methode des christlichen Erkennens, von der Glaubenserfahrung aus auf das Wesen Gottes und seiner Offenbarung als auf die Ursachen jener Wirkung zurückzuschliessen, — während Ritschl in der Erfahrung oder Empfindung von Dingen nur die Möglichkeit gegeben sah, diese Erfahrung selbst als Wirkung der Dinge zu erkennen und zu beschreiben, nicht aber das Wesen der verursachenden Dinge. So mussten wir auch gegenüber der Behauptung Ritschls, dass es entweder gar kein Ansich irgend eines Gegenstandes gäbe oder es doch unmöglich und unnütz zu erkennen sei, die Existenz des Ansichs Gottes mit der Möglichkeit und Notwendigkeit, in der Theologie erkannt zu werden, aufrecht erhalten. — Nachdem wir so ein klares Urteil über die philosophischen Erkenntnisgrundsätze unseres Theologen gewonnen haben, können wir noch kurz die Frage zu beantworten suchen, ob die religiös-theologischen oder die philosophischen Prinzipien das eigentlich Massgebende für die Theologie Ritschls gewesen sind. Neuerdings nämlich hat in Übereinstimmung mit früheren Ausführungen von Schülern Ritschls G. Ecke in seinem Buch über „Die theologische Schule Albr. Ritschls“ (Berlin 1897) die philosophische Erkenntnis-Theorie desselben für ein fremdartiges Element in seinem System erklärt, welches zu den sonstigen Anschauungen Ritschls nicht stimme und dem derselbe nur durch eine Selbsttäuschung so grossen Wert beilege. Während er die gesamte Theologie Ritschls aus drei methodologischen Gesichtspunkten herleitet, nämlich aus dem „Zurückgehen auf das Bekenntnis der ersten Gemeinde als der grundlegenden Norm für die theologische Erkenntnis, der christozentrischen Behandlung der Dogmatik und der Charakterisierung der Glaubenslehre als Heilslehre“, sieht er von einer Behandlung der philosophischen Grundsätze Ritschls ab (S. 137 ff.) und führt nur das als eigentliche Meinung derselben an, dass „sowohl die

Existenz als die Erkennbarkeit der wirklichen Dinge in ihrer Bezogenheit auf uns eine zweifellose Thatsache“ sei (S. 48); im übrigen sei die philosophische Theorie Ritschls abzulehnen, da sie von unrichtigen Voraussetzungen über Kant und Lotze ausgehe, ferner missverständliche Ausdrücke enthalte und endlich in sich widerspruchsvoll sei (S. 143). Damit ist also die Meinung ausgesprochen, dass die philosophischen Ansichten jenes Theologen für sein Gesamtdenken unwesentlich seien und seine Grundstellung in rein religiösen Prinzipien bestehe. Dem gegenüber bemerken wir jedoch, dass die Philosophie in viel höherem Masse, als es hiernach scheint, der Theologie Ritschls Vorschriften gemacht hat. Die Leugnung der Erkennbarkeit und das Schwanken über die Existenz eines den Erscheinungen zu Grunde liegenden Substrates, des Dinges an sich, hat in verhängnisvoller Weise die Gotteslehre, die Christologie, die Lehre von der Sünde, die Anschauung über die Seele u. a. beeinflusst, sodass durch die Durchführung der Meinung, nur die Erscheinungen, nur das unmittelbar erfahrbare Füruns der Dinge sei das Wichtige, das innere Wesen, die objektive Existenz und das eigentliche Fundament jener Glaubensrealitäten in bedenkliches Schwanken geraten. Wenn Ritschl sich noch dazu jedesmal zum Beweise seiner eigentümlichen Anschauungen über jene Gegenstände auf seine richtige Erkenntnis-Theorie beruft, so halten wir es wenigstens für die Pflicht des objektiven Historikers, bei der Thatsache stehen zu bleiben, dass die philosophischen Grundsätze für die Eigenart von Ritschls System ebensolche Bedeutung haben, wie seine religiösen Prinzipien, und nicht einfach die ersteren als „fremdartiges Element“ zu streichen. — Für den Gesamtzweck unserer Arbeit haben wir ein negatives und ein positives Resultat gewonnen: das negative, dass die philosophische Erkenntnis-Theorie Ritschls nicht in die Theologie passt, selbst wenn diese — was wir ja auch schon abweisen mussten — einer solchen vorausgeschickten Erkenntnis-Theorie bedürfte; und das positive, dass jede theologische Arbeit, die sich mit dem Wesen der christlichen Offenbarung befasst — also die gesamten Disziplinen der theologischen Wissenschaft, die es ja alle mit der Thatsache des Christentums zu thun haben — mit der objektiven Realität und

der Erkennbarkeit des Wesens der Glaubensobjekte als mit gewissen Voraussetzungen rechnen müsste. Dazu nehmen wir als Resultat unserer Behandlung der religiös-theologischen Grundsätze Ritschls die Kenntnis des einzig möglichen Standpunktes zur Erkenntnis der Beschaffenheit der Glaubensobjekte, nämlich dessen, der in der Gewissheit und Konsequenz der Thatsachen der Wiedergeburt und Bekehrung besteht. Diesen Ertrag behalten wir zur richtigen Behandlung der in den folgenden Abschnitten auftauchenden Fragen im Auge.

II. Abschnitt.

Die Sabatiersche Erkenntnis-Theorie.

5. Kapitel. Die Entstehung der Religion.

Die theologische Erkenntnis-Theorie von Sabatier, die sich auf die Kantische Antinomie von Determinismus und Teleologie gründet, leitet hieraus die Entstehung von Religion überhaupt ab, indem sie dieselbe auffasst als eine freie Produktion des menschlichen Geistes, zu dem Zweck gesetzt, um dem Geist in seinem Konflikt mit der Natur, die ihn überwältigen will, zum Siege zu verhelfen. Vom Standpunkt der christlichen Heilsgewissheit aus, die sich durch die Heil. Schrift normiert weiss, muss jedoch beanstandet werden, dass hier die Entstehung des Christentums, dessen Erkenntnisse Sabatier doch aus dieser Grundlegung heraus entwickelt und beurteilt, einer aus philosophischer Betrachtung hergeleiteten „notwendigen“ Entstehung aller Religion überhaupt untergeordnet wird, während das Wesen aller Religion und aller Religionen vom Höhepunkt des Christentums aus gewürdigt sein will. Deshalb leiten wir von unserem Standpunkt aus die Entstehung aller Religion, insonderheit des Christentums, nicht aus freier Produktion des Menschengenies, sondern

aus göttlicher Offenbarung her und stellen so für die christliche Religion, an deren Wesen wir ja auch Sabatiers Theorie prüfen, dem aus seinem Prinzip folgenden blossen Postulat und Begriff Gottes die allem subjektiven religiösen Empfinden vorausgehende Thatsächlichkeit des persönlichen, sich bezeugenden Gottes gegenüber, woraus sich auch ergibt, dass nicht das sittliche sondern das religiöse Moment das Primäre im Christentum ist.

1. Die Aufgabe, die sich Sabatier in seiner „theologischen Erkenntnis-Theorie“ gestellt hat, zerfällt in zwei Hauptteile, nämlich in die Untersuchung a) der Entstehung der Religion und der religiösen Erkenntnisse im Menschen (franz. S. 202—208, dtsh. S. 8—16); b) der Natur der religiösen Erkenntnisse im Gegensatz zu allen anderen Erkenntnissen (fr. S. 208, d. S. 17 bis zum Schluss). Wir haben es hier zunächst mit der Darstellung und Beurteilung der ersten Untersuchung zu thun. Um die Entstehung der religiösen Erkenntnisse oder Ideen (beide Worte gebraucht Sabatier zur Bezeichnung derselben Sache, vgl. fr. S. 198, d. S. 2 unten) zu finden, untersucht Sabatier zuerst die Herkunft aller unserer Erkenntnisse, welcher Art sie auch seien (fr. S. 198 unten, d. S. 3 oben). Drei Erkenntnistheorien, die in der Geschichte der Philosophie eine Zeit lang geherrscht haben, weist er zurück. Die erste ist die Hypothese, dass unsere Erkenntnisse nicht aus unserem schaffenden Geist entstünden, sondern dass sie dem Menschen ursprünglich von Gott mitgeteilt seien, und zwar in der Form einer vollkommenen Sprache, welche die richtigen Erkenntnisse enthielt. Die zweite ist die idealistische Theorie Platos, nach welcher unsere Hauptideen nur Ausflüsse und Abbilder der allgemeinen, in objektiver Realität vorhandenen Ur-Ideen sind. Die dritte ist die sensualistische Theorie Lockes und Humes, nach welcher unsere Ideen nur umgebildete Sinneswahrnehmungen sind. Wo finden wir endlich eine richtige, befriedigende Theorie über den Ursprung unserer Erkenntnisse? Allein bei Kant. Welche Theorie er aufgestellt hat, wird nicht genauer ausgeführt, aber unter der Voraussetzung ihrer Richtigkeit werden besonders drei wichtige Resultate hervorgehoben; sie hat a) dem Menschen ein Bewusst-

sein von den Schranken und dem durchaus subjektiven Charakter seiner Geisteskräfte gegeben. „Die reale Welt geht nicht bloß über unsere Erkenntnisse, sondern auch über unsere Erkenntnis-mittel hinaus“ (fr. S. 202, d. S. 8). Sie hat b) die Ausbildung einer wissenschaftlichen Theorie des Wissens möglich gemacht. „Wir sind schlechterdings dessen sicher, was wir wissen, aber wir erkennen auch, dass unser Wissen nur ein menschliches ist“ (fr. S. 202, d. S. 9). Das wichtigste Resultat der Kantischen Kritik aber ist die Entdeckung und Bestimmung der tiefen Antinomien oder Gegensätze, die in unserem Erkennen herrschen. Die fruchtbarste Antinomie ist diese, dass es in jeder Erkenntnis zwei Elemente giebt, ein aus der Erfahrung stammendes Element a posteriori und ein aus dem denkenden Subjekt stammendes Element a priori, von welchen das eine den Stoff, das andere die Form der Erkenntnis bilde. Zum Zweck der Erkenntnis müssen beide vereinigt werden, die Stoffe durch die Denkformen gestaltet werden. Das Prinzip nun, nach dem die Wissenschaft ihre Stoffe ordnet und gestaltet, sei das Prinzip der Kausalität, das nur im erkennenden Geist des Menschen existiere, aber zum Zweck der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Dinge übertragen würde. Hier liegt der Ausgangspunkt der Sabatierschen Lehre von der Entstehung der Religion und folgeweise seiner gesamten Erkenntnis-Theorie; denn wir werden gleich sehen, dass er die Religion aus dem Konflikt herleitet, der zwischen der konsequenten Durchführung des Kausalitätsprinzips einerseits und aus dem dagegen reagierenden sittlichen Bewusstsein und Handeln der menschlichen Persönlichkeit andererseits entsteht. In der fortschreitenden Anwendung des Kausalitätsgesetzes auf das Ganze der Erscheinungen besteht nämlich die Aufgabe und Thätigkeit der positiven (= Erfahrungs-) Wissenschaft. Sie verlängert die Reihe der Dinge immer weiter, indem sie immer tiefere, immer weiter zurück liegende Ursachen der Dinge findet. „Der Determinismus ist ihr letztes Wort“ (franz. S. 204, d. S. 11). Dieser Fortschritt der Wissenschaft ist unaufhaltbar; sobald sie dieses Ziel aus den Augen verliert, steht sie still. Aber doch tritt dieser deterministischen Auffassung des Weltalls eine andere, nicht minder starke Thatsache ent-

gegen. Das erkennende Ich nämlich ist eine „aktive Macht“; es wirkt durch sittliches Handeln auf die Welt ein. Dies sittliche Handeln aber „kann man schlechterdings nur begreifen unter der Idee eines Zieles, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Teleologie“. Mechanismus und Teleologie aber sind unverträgliche Gegensätze. So entsteht zwischen den beiden Reihen ein Konflikt. „Der wissenschaftliche Determinismus hebt die Möglichkeit des sittlichen Handelns auf, und das sittliche Handeln durchbricht den Determinismus der Wissenschaft.“ Ich fühle, dass alles bedingt, bestimmt, verursacht, absolut nötig ist, — und ich will doch sittlich, also frei handeln. Je mehr ich ersteres erkenne, desto mehr schwindet mein Wille, sittlich zu handeln. „Die Intelligenz tötet in mir den Willen“; ebenso zieht aber auch „der Untergang der Moral den der Wissenschaft mit sich“. Denn das Subjekt, welches erkennt und will, ist eine Einheit; wenn seine Gedanken nichtig sind, so ist auch sein Handeln nichtig, und umgekehrt. „Die Lösung dieses Konfliktes ist in der Religion gegeben“ (fr. S. 205, d. S. 13). Sie ist hier ein gewaltiger, instinktiver Aufschwung des sich selber erfassenden Geistes, der seinen Wert gegenüber der Natur aufrecht erhalten will. Die Entstehung der Religion im Bewusstsein des Subjektes ist der Moment, wo der Geist seines absoluten Wertes gegen die übrige Welt sich bewusst wird. Diese Entstehung der Religion tritt stets, tritt notwendig ein (fr. S. 206, d. S. 14). Man kann sie auch noch aus einer anderen Erwägung herleiten. Der Mensch trägt ein doppeltes Bewusstsein in sich, nämlich den Ertrag aus der Erkenntnis seiner Umgebung oder sein Weltbewusstsein, und das, was er im sittlichen Handeln bethätigt, sein aktives Selbstbewusstsein. Obwohl Welt- und Selbstbewusstsein einander bedingen und notwendige Korrelate sind, besteht doch zwischen ihnen ein tragischer Gegensatz: „das Denken triumphiert über die Naturwelt und behandelt sie geringschätzig; die Naturwelt nimmt aber Rache und reisst das Denken in ihren Abgrund“. Die Lösung des Konfliktes ist das Bewusstsein vom Sein an sich, vom höchsten Sein, von Gott. Er erfüllt das Bedürfnis nach etwas Höherem, von dem Geist und Natur, Ich und Welt gleich abhängig sind. Befangen in

jenem Konflikt „postulieren wir ein universelles Wesen, von dem wir in freier Annahme uns abhängig fühlen und von dem wir in gleicher Weise auch die ganze Welt abhängig wissen können. Daher muss Gott Geist sein, denn in unserer geistigen Kraft offenbart er sich, und wenn wir uns mit ihm vereinigen, finden wir festen Grund und Halt. „Der menschliche Geist kann nur dann an sich selber glauben, wenn er an Gott glaubt, und er kann andererseits nicht an Gott glauben, ohne ihn in sich zu finden.“

2. Diese Ansicht von der Entstehung der Religion überhaupt ist nicht neu. Um nur von dem Theologen zu reden, den wir schon behandelt haben, so hat Ritschl dieselbe Behauptung öfter ausgesprochen (Th. u. M. S. 9. R. u. V. III. S. 17, 189 f.). Der Mensch sei einerseits Teil der Naturwelt, andererseits geistige Persönlichkeit. Da letztere den Anspruch mache, die Natur zu beherrschen, gerate der Mensch in einen Widerspruch; als Teil der Natur sei er abhängig, bedingt, unselbständig, als Geist wolle er frei sein. Alle Religion sei Lösung dieses Widerspruchs. „In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist“ (R. u. V. III. S. 190). Da haben wir genau dieselbe Ansicht wie bei Sabatier, nur dass letzterer sie mit grösserer Ausführlichkeit und schärferer Formulierung durchgeführt hat. Aber wir müssen zunächst schon dies beanstanden, dass hier das Christentum und alle anderen Religionen in Eine Linie gestellt werden, wenn beide Verfasser auch die Religionen in Stufen ordnen. Sabatier zeigt die „notwendige Entstehung der Religion“ im Menschen (éternel S. 206, d. S. 14); wenn aber auf andere Weise Religion überhaupt nicht entsteht, so entsteht auch das Christentum im Herzen des einzelnen Menschen so, und der aus ihrer Entstehung gewonnene Allgemeinbegriff von Religion sowie die daraus folgende Beurteilung der religiösen Erkenntnisse wird einfach auf das Christentum angewendet. Das hat auch Ritschl gethan, indem er die „Herrschaft über die Welt“ als das christliche Ziel hinstellt (R. u. V. III. S. 431, 575), obwohl er sich gegen den Vorwurf verwahrt, dass er von dem

Allgemeinbegriff der Religion in der Erforschung des Christentums einen „konstitutiven“ Gebrauch mache (ibid. S. 187, vgl. Frank „zur Theologie A. Ritschls“. S. 92—93). Man kann eine Theorie über die Entstehung der Religion nur dann richtig aufstellen, wenn man vom Christentum, dem Höhepunkt aller in der Geschichte aufgetretener Erscheinungen von Religionen, ausgeht. Stellt man sich auf diesen Standpunkt, dann wird man sofort erkennen, dass das Christentum sich nicht einordnen lässt in das Schema natürlicher Entwicklungen, sondern dass es einen spezifischen Unterschied gibt, der das Christentum von allen anderen Religionen, obwohl diese in gewisser Weise den Boden für die Aufnahme des Christentums bereitet haben, trennt. Man muss sich wiedergebären lassen durch das Wort der Wahrheit (Jac. 1, 18), man muss seine silbernen und goldenen Götzen wegwerfen (Jes. 2, 20) und sich bekehren zu dem lebendigen Gott (Act. 14, 15); dann wird man erkennen, dass der frühere Wandel Finsternis und Irrtum war gegenüber dem Licht und der Wahrheit, die man jetzt besitzt. Sabatier aber, der sicherlich hieran auch festhält, diesen Unterschied jedoch nur für einen des sittlichen Standpunktes erklärt (fr. S. 232, d. S. 52), wendet ohne Skrupel das Urteil über die Art „aller“ religiösen Erkenntnisse auch auf die des Christentums an. Sein Übersetzer hat ihn ganz richtig verstanden, wenn er „la connaissance religieuse“ mit „theologische Erkenntnis“ übersetzt; denn da „theologisch“ hier nichts anderes heissen kann als „christlich-theologisch“, so ist die Behandlung des Christentums und aller anderen Religionen von demselben Ausgangspunkt aus, wie sie Sabatier vollzieht, in der Übersetzung richtig ausgedrückt. Wir stellen gleich hier fest und werden es später noch genauer erkennen, dass dies der prinzipielle Fehler der Sabatier'schen Erkenntnis-Theorie ist. Der Ausgangspunkt und die Verfahrungsweise Sabatiers ist nämlich eine rein philosophische. Im Anschluss an Kant wird angenommen, dass die Aufgabe der Wissenschaft die mechanische Welterklärung sei, und dass das menschliche Ich in seinem sittlichen Handeln gegen diese strikte Anwendung des Kausalitätsgesetzes auch auf sich selbst als einen Teil der Welt protestiere. Keiner will in diesem Kampf

nachgeben; da setzt zur Hilfe der Mensch die Religion aus sich heraus, die ihm den über die Natur erhabenen Wert seines Geistes und sittlichen Handelns gewährleistet. Damit ist die Religion — sehen wir jetzt einmal vom Christentum ganz ab — als Produkt des menschlichen Geistes bezeichnet, das er in der Not erzeugt, um sich vor dem Untergang zu retten. Der Glaube an eine überweltliche, „Gott“ genannte Macht wird aus dem Denken des Menschen selbst abgeleitet; denn auch der Ausdruck auf S. 207 (d. S. 15) „il sent Dieu intérieur“ (er fühlt den „in seinem Inneren sich bezeugenden“ Gott, Baur) kann nach dem Zusammenhang nur bedeuten, dass ich, um dem verderblichen Ausgang eines tragischen Konflikts zu entgehen, die Notwendigkeit einer Gottheit in mir spüre, also Gott postuliere. So ist die Entstehung des Gottesglaubens aber unmöglich. Der Mensch wird zunächst in einem Zustande vorgestellt, wo er noch keinen Gott, noch keine Religion hat. Gleichwohl soll er schon ein Bewusstsein davon haben, dass er sittlich handelt und dies Bewusstsein mit aller Macht verteidigen, obwohl man garnicht weiss, warum er denn nicht einfach die Anwendung des Kausalitätsgesetzes auch auf sich und seinen Willen gestattet, warum er denn nicht sittliche Verantwortung von sich abweist, warum er denn nicht zum Pessimismus übergeht. Hunderte und Tausende handeln in unserer Zeit so. Dass damit die Wissenschaft untergehe, ist doch solchen Leuten garnicht bewusst! Gibt es keine Männer der Naturwissenschaft, die deterministisch gesonnen sind? Es ist keineswegs notwendig, dass der Mensch unter dem Druck der Natur, unter der Hemmung der Welt das Dasein und die Hülfe Gottes postuliere, um den Wert seines Geistes aufrecht zu erhalten. Solange der Mensch noch keine Religion hat, hat er gar kein Recht und keine Veranlassung, seinen Geist und seine Persönlichkeit in einer solchen Weise von der Natur zu unterscheiden und von ihren Gesetzen zu emanzipieren, dass er meint, er müsse beides, Person und Geist, darangeben, wenn er die Anwendung des Determinismus auf sie gestatte. Ein Bewusstsein von dem Wert sittlichen Handelns ist erst da, wenn ein Begriff vom höchsten Gut da ist; den giebt aber erst der Glaube an Gott. Der Mensch kann also

nicht Gott postulieren, weil er sich sittlich verpflichtet fühlt, sondern er fühlt sich sittlich verpflichtet, weil er irgend einen Begriff von Gott oder einer Macht, die ihn und die Welt zugleich beherrscht, oder einem übermächtigen geistigen Wesen oder dergleichen schon hat. Von einer „notwendigen“ Entscheidung der Religion (fr. S. 206, d. S. 14) kann nach der Theorie von Sabatier gar keine Rede sein. Dazu kommt noch eins. Nehmen wir einmal an, der Mensch wüsste keinen anderen Ausweg, als eine überweltliche Macht, ein Sein an sich zu postulieren. Was hätte er damit gewonnen? Lediglich eine Objektivierung seines eigenen sittlichen Bewusstseins, die Fixierung eines Höhepunktes seines geistigen und sittlichen Gefühls zum Objekt, dem er nicht das Recht hätte, den Charakter eines être universel zuzuschreiben, dont il sent et accepte la dépendance et dont il puisse également faire dépendre tout l'univers (fr. S. 207, d. S. 15). Es könnten wohl Zeiten kommen, wo ihm dieser ganze Gottesglaube als eine Illusion erschiene und er diesen selbstgemachten Rohrstab von sich würfe! Mit dieser Ableitung der Religion ist es nichts, da sie nicht leistet, was sie soll. Sie befindet sich aber auch in handgreiflichem Widerspruch mit der christlich-biblischen Anschauung, die keine Zeit in der Geschichte der Menschheit kennt, in welcher der Mensch noch nicht gewusst hätte, dass Gott existiere. Sie weiss nichts davon, dass der Mensch die Religion erstmalig aus sich produziert hat. Vielmehr stellt sie schon die ersten Menschen in eine solche Beziehung zu dem realen, persönlichen Gott, dass er sich ihnen als solchen offenbart. Damit, dass er ihnen seinen Geist einhauchte, ihnen das Leben erhielt, ihnen Aufgaben stellte, sie zur Beobachtung sittlicher Gebote verpflichtete u. s. w., bewies er sich an ihnen als Gott, lange bevor sie einen Konflikt zwischen der Natur und ihrem sittlich wirkenden Geist wahrnahmen. Auf Gottes Seite, nicht im Geist des Menschen, liegt die Initiative zum religiösen Bewusstsein. Bestimmen wir dies noch näher. Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, d. h. als eine selbstbewusste und sich selbst bestimmende Persönlichkeit. Also kann er ihn nicht so geschaffen haben, dass der Mensch nichts von Gott wusste. Damit hätte

ja Gott absichtlich eine Welt geschaffen, deren höchstes Wesen Gott gegenüber indifferent, Gott entfremdet gewesen wäre, — ein Widersinn! Deshalb bedurfte es auch keiner späteren besonderen Offenbarung, um den Menschen überhaupt erst Gottesbewusstsein, Religion mitzuteilen, sondern der Mensch trug von Natur, durch seine schöpfungsmässige Ausstattung, Gottesbewusstsein in sich. Als Ebenbild der göttlichen Persönlichkeit sollte der Mensch gerade darin seine Seligkeit finden, dass er Gott als das Ziel seines Lebens ansah, sich an ihn hingab, seiner teilhaftig war. Gewiss war das Glauben also auch eine Aufgabe des Menschen und ihre Erfüllung seine freie That, aber doch immer nur auf Grund der Gabe des Gottesbewusstseins. Wenn das erste unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott durch die Sünde, d. i. durch die bewusste Abkehr von Gott, zerstört ward, so entschwand damit keineswegs das Gottesbewusstsein, sondern es bestand, wenn auch in schwächerer und leicht verkehrbarer Form, weiter. Die Heiden, die scheinbar ihre Götter selbst schaffen, durch Personifikation von Naturmächten, durch göttliche Verehrung irdischer Personen und Sachen, thuen damit nichts anderes, als dass sie das in ihnen lebende — nicht erst zu postulierende — Gottesbewusstsein in falschen, irrigen, sündigen Formen darstellen. Sie haben nicht etwa bis dahin keinen Gott gekannt, sie haben ihn, den rechten, wahren Gott nur „vergessen“ (Ps. 9, 18). Weil sie von ihrer durch Gott ihnen gegebenen Menschennatur, in der das Gottesbewusstsein schon potentialiter enthalten ist, nicht loskönnen, den wirklichen Gott Jahwe aber vergessen haben, darum machen sie sich Götter. Sie hätten aber keine Veranlassung, ja überhaupt keine Möglichkeit dazu, wenn Gott sich nicht irgendwie und irgendwann einmal den Menschen bezeugt hätte. Das erstmalige Entstehen des Gottesglaubens ist also kein Produkt menschlicher Reflexion gewesen, sondern das Hervortreten einer dem Menschen von Gott verliehenen Gabe, und wenn jemand Gott vergessen hat und sich dann aus irgend welcher Veranlassung ihm wieder zuwendet, so kann er dies nur auf Grund jener seiner Menschennatur durch Gott eingepflanzten Fähigkeit, Gott zu kennen und Gottes zu bedürfen.

3. Noch viel weniger passend ist jene Ableitung der Religion nun, wenn man sie auf das Christentum anwendet. Sabatier entwickelt nämlich aus seiner Theorie über den notwendigen Ursprung aller Religion, näher aus dem Gegensatz von Natur und Geist, Mechanismus und Teleologie, Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein die beiden Reihen der wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnisse und bestimmt die Natur der letzteren ganz so, wie es ihm jener Gegensatz an die Hand giebt. Unter diese religiösen Erkenntnisse werden die christlich-religiösen mit einbegriffen; christliche Begriffe wie „le Père céleste“, „la règne de Dieu“, „la nouvelle naissance“, „l'effusion du Saint-Esprit“ dienen als Beispiele für den symbolischen Charakter aller religiösen Erkenntnisse. Das Christentum ist ja auch nur wegen seines moralischen Wertes die höchste, die vollkommene Religion (fr. S. 232, d. S. 52). Verfolgen wir nun jenen Weg, auf dem stets die Religion im Herzen des Menschen entstehen soll, und sehen wir zu, ob wir auf ihm das Christentum erreichen. Im Menschen kämpfen Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein miteinander; in ersterem fühlt der Mensch seine Abhängigkeit von der Natur und ihren Gesetzen, seine Ohnmacht ihr gegenüber, die Todesgefahr, in die ihn jeder Widerstand gegen sie bringen würde. In letzterem fühlt er den Antrieb, sich von der Natur frei zu machen, sich die Welt zu unterwerfen. Dieser Kampf kommt nur dann zum Frieden, wenn der Mensch ein Höheres postuliert, von dem Welt und Ich gleichermaßen abhängig sind. Das Frieden stiftende Bewusstsein ist eben nun das Bewusstsein vom Sein an sich, vom höchsten Sein, von Gott. So lehrt Sabatier. Was ist aber hiermit aufgestellt? Ein blosses Postulat Gottes, eine durch die Not hervorgerufene Forderung des verzweifelnden Menschen nach einem Gott, ein Aufschwung des Geistes, durch den er ein Gottesbewusstsein in sich erzwingt. Der christliche Glaube aber hat es nicht mit Postulaten zu thun, sondern mit der Gewissheit von Thatsachen und Realitäten. Und diese Gewissheit entsteht in ihm dadurch, dass Gott eine Wirkung auf ihn ausübt, vermöge deren dann erst sein Geist sich emporschwingen kann, vermöge deren die Heilsrealitäten in dem Christen sich

abprägen und so ihre Realität ihm versichern. Durch christliche Erziehung, durch Unterricht im Christentum, durch christliches Vorbild, durch Lektüre der Heil. Schrift, durch Lebenserfahrungen kommt der Christ allmählich oder rasch, leicht oder schwer zu der Gewissheit von der Wahrheit seines Glaubens; durch alle diese Mittelglieder hindurch aber ist Gott der Wirkende: Nicht Postulieren Gottes durch den Menschen tritt ein, sondern Offenbarung, Wirkung, Selbstmitteilung Gottes. Postulate gehören in die Philosophie, nicht in das Christentum. Was würde denn auch, wenn man einmal — was doch nach unserer obigen Erörterung garnicht notwendig ist, garnicht immer eintritt — Gott postuliert, erreicht werden? Lediglich der Begriff Gottes. Ich schliesse aus dem Gegensatz, der mich nicht zur Ruhe kommen lässt, dass es ein höheres, die Welt und mich selbst bedingendes Wesen geben müsse, wenn ich nicht untergehen soll. Ich schliesse aus der Empfindung, dass der Geist die Natur beherrschen soll und es allein kann, dass jenes Wesen Geist sein müsse. Diese Merkmale bilden dann den Begriff „Gott“. Wer aber sagt mir, dass es einen wirklichen Gott giebt? Jener Schluss rettet mich nicht; denn ich weiss nicht, ob das innere Gefühl vom Werte meines Geistes berechtigt ist. Der Rationalismus postulierte die Auflösung des Konfliktes im Menschen und in der Welt, die Beseitigung des Mangels an Tugenden und Fertigkeiten, als eine zukünftige, nach dem Tode eintretende Thatsache: Sabatier fordert sie für das diesseitige Leben, — beiden aber fehlt der Boden für solche Forderung. Im christlichen Leben kann es freilich auch Postulate, besser gesagt Konsequenzen geben, aber doch nur auf Grund des gegenwärtigen Heilsbesitzes, der schon eine Gabe Gottes ist, nicht auf Grund einer inneren Leere und eines Mangels an einer rettenden Kraft. Im letzten Grunde, — was seinen ersten inneren Besitz an Göttlichem anlangt — braucht der Christ nicht zu fordern, er wird durch göttliche Wirkung des ersten geistlichen Lebens teilhaftig, er besitzt von da aus die Thatsachen seines Glaubens als solche. Gott hat sich in der Heilsgeschichte offenbart, und es kommt nur darauf an, dass wir auf diese offenbarten Heilsrealitäten unser Vertrauen setzen. Gott ist uns eine objektive,

mächtige Persönlichkeit, kein Postulat. Das subjektive Bewusstsein, das wir von Gott und göttlichen Dingen in uns tragen, ist nicht produziert, sondern gewirkt, nicht das Erste, sondern das Zweite, nicht Gegenstand, sondern Ort unserer Gewissheit. Wir können von blossen religiösen Begriffen, und mögen sie mit noch so grosser Energie postuliert werden, nicht leben. Postulate beweisen nur die Unzerstörbarkeit des religiösen Bedürfnisses im Menschen, gestillt aber wird dies Bedürfnis nicht durch sie. Nach dem lebendigen Gott zu schreien und seiner Hilfe sich zu getrösten, hat nur die Seele eine Veranlassung, der die objektive Wirklichkeit dieses Gottes schon feststeht vermöge tatsächlicher, unmittelbarer Berührung mit diesem Gott. — Endlich ist auch die Quelle, aus der Sabatier jenes Postulat ableitet und folgeweise der Inhalt desselben so beschaffen, dass damit das wahre Wesen der christlichen Religion nicht erreicht wird. Der Konflikt, in welchem der Mensch angenommen wird, ist ein sittlicher: die Herrschaft seines Geistes über die Natur will er garantiert haben. Folglich ist auch die Lösung des Konfliktes eine sittliche That: die Setzung eines höchsten allmächtigen Wesens zu einem sittlichen Zweck. Dadurch bekommt der Gott, den man postuliert, und die Gemeinschaft, in die man sich mit ihm setzt, einen vorwiegend sittlichen Charakter. Die Religion fliesst aus der Sittlichkeit. Ganz anders, nämlich umgekehrt, ist es im Christentum. Hier ist das Primäre das Heilswerk Gottes, durch das er die Menschen in ein neues religiöses Verhältnis zu sich setzt, das Sekundäre das darauf sich begründende neue Verhalten der Menschen. Erst kommt die Gabe Gottes, dann der Dank des Menschen; in der Religion werden ihm die Kräfte verliehen, die er in der Sittlichkeit gebraucht. „Auf Grund dessen, dass ich ergriffen bin von Christo Jesu, jage ich dem βραβεῖον nach, ob ich es wohl ergreifen möchte“ (Phil. 3, 12). Man muss erst den Herren Jesum Christum angenommen haben, ehe man in ihm wandeln kann (Kol. 2, 6); denn es ist eine unmittelbare Aussage des christlichen Bewusstseins, dass wir aus eigenen, natürlichen Kräften zu einem guten Leben nicht fähig sind. Daran ändert auch die Beobachtung nichts, dass gott-lose, ungläubige Menschen oft ein hohes Mass

sittlicher Vortrefflichkeit besitzen; denn diese Sittlichkeit ist im Grunde nicht dieselbe wie die der Christen, da jene Leute im innersten Kern ihres Wesens doch der Welt und nicht Gott angehören und noch dazu vielleicht ihre sittlichen Qualitäten als unverdientes und unbewusstes Erbe und Geschenk christlichen Glaubens früherer Zeiten oder anderer Leute, auch wohl als Reste früheren eigenen Glaubens, besitzen. Der Christ muss auch in Bezug auf sein sittliches Leben stets von sich aussagen: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor. 4, 7). Das Verhältnis zu Gott, die Liebe zu ihm, das Leben in ihm ist das Erste im Christentum; daraus folgt dann erst mit Notwendigkeit ein entsprechendes Verhalten gegenüber der Welt. Bevor er nicht in Christo zu einer *καινή κτίσις* geworden ist (2 Kor. 5, 17), kann der Mensch auch nicht Gott wohlgefällig leben. Das ist dem Christen ohne weiteres klar. Die Begründung der Religion auf die Sittlichkeit ist vielleicht in ausserchristlichen Religionen möglich, die von einer inneren Umkehr und Wiedergeburt des Menschen durch göttliche Faktoren nichts wissen; das Christentum aber schliesst jede solche Fundierung aus.

6. Kapitel. Die Subjektivität der religiösen Erkenntnisse.

Indem Sabatier das Wesen der religiösen Erkenntnisse durch fortlaufende Vergleichung mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entwickelt, stellt er die Subjektivität als erstes Merkmal der religiösen Erkenntnisse im Gegensatz zu der Objektivität der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse hin: erstere sind darum subjektiv, weil ihr Gegenstand lediglich im religiösen Subjekt selbst liegt, letztere darum objektiv, weil ihr Gegenstand lediglich ausserhalb des Subjekts liegt oder jedenfalls ausserhalb desselben gedacht wird. Daher besteht die religiöse Gewissheit in der Kraft des subjektiven Lebens, und die religiösen Erkenntnisse sind nicht Seins-, sondern Werturteile. — Das christliche Heilsbewusstsein giebt nun zwar zu, dass im Christentum ein subjektives Element vorhanden ist, nämlich die Erfahrung des Heilsgottes im

religiösen Bewusstsein, hält aber grade deshalb an dem objektiven Element fest, nämlich an dem Komplex der objektiv-realen Heilsthatsachen als an den die christliche Gewissheit begründenden Ursachen. Daher sind die religiösen Erkenntnisse zugleich Seins- und Werturteile.

1. Wenn wir bis jetzt den inneren Konflikt des Subjektes und seine Lösung durch die Setzung Gottes betrachtet haben, so geschah dies nur, um die Grundlage zu schaffen für unser Hauptthema: Die Untersuchung der religiösen Erkenntnisse, deren Natur aus ihrem Gegensatz gegen die wissenschaftlichen Erkenntnisse sich ergibt. Auf der Quelle ruhte bisher unser Auge; richten wir es jetzt auf die beiden Ströme, die aus ihr fließen. Man könnte denken, es gäbe garnicht zwei Reihen von Erkenntnissen und Wissenschaften, die parallel und ohne sich zu berühren nebeneinander liefen, da wir doch die Einigung des Dualismus im Menschen bereits gefunden haben. Aber jene Lösung war ja nur eine subjektive, praktische That des Subjektes, welche es ausführte, um nicht im Kampf zu unterliegen. Die Reihen von Erkenntnissen, die aus den beiden Gegensätzen fließen, sind dadurch noch nicht geeint. Wir hoffen nur, dass die Wissenschaft und das sittliche Leben auf dem Gipfel ihrer Entwicklung und inneren Vollendung in ewiger Harmonie sich vereinigen werden (fr. S. 208, d. S. 18), weil wir diese Einheit in uns selbst schon erfahren haben. Während dieses Lebens aber laufen die beiden Reihen parallel; ihre Erkenntnisse sind verschiedener Natur und dürfen nicht verwechselt werden. Das bleibt bestehen, wenn auch beide Wissenschaften, die der Natur und die des Geistes, in einem beständigen Wechselverkehr stehen, dadurch, dass alle objektive Naturerkenntnis eine Offenbarung der schöpferischen Thätigkeit des denkenden Geistes ist und die Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes nicht durch objektive Erkenntnis, sondern nur auf Grund der inneren Einheit des Geistes möglich ist; und dass andererseits der Geist selbst Gegenstand objektiver Untersuchung sein kann und er die Objekte seiner Erkenntnis nur durch Bilder ausdrücken kann, die aus der Naturwissenschaft entnommen sind. Trotzdem also unterscheiden sich die Naturwissenschaften (Mathematik, Mecha-

nik, Physik, Chemie, Physiologie u. s. w.) einerseits und die Geisteswissenschaften (Philosophie, Geschichtswissenschaft, Theologie, Ästhetik, Politik u. s. w.) andererseits durch ihren Ursprung und ihre Methode. Der erste Gegensatz nun ist der, dass jene objektiv sind, diese aber nicht aus der Subjektivität heraustreten können (fr. S. 213, d. S. 24). Die naturwissenschaftlichen oder wie der Verf. auch einfach sagt wissenschaftlichen Erkenntnisse haben Objekte, die durchweg ausserhalb des Ich liegen; selbst wenn Seelenvorgänge untersucht werden, so werden sie doch zum Zweck der Erkenntnis objektiviert, man behandelt sie, als ob sie ausserhalb des Ich lägen. Dagegen ist das Objekt der religiösen Erkenntnisse dem Subjekt selber immanent, Gott und das Gute offenbaren sich nur durch die Thätigkeit des Ich, welches, wie wir gesehen haben, diese Dinge zu seiner selbst Hilfe „setzt“. „Supprimez d'une façon absolue tout sujet religieux et moral, ou bien enlevez-lui toute activité personnelle et vous supprimez l'objet même de la morale et de la religion“ (S. 213). Die Objektivität der Naturwissenschaften besteht nicht in der Kenntnis des Dings an sich; ihre Objekte sind überhaupt nicht in „Dinge an sich“ und „Erscheinungen“ zu trennen, da das Ding an sich ein Unding und Unsinn ist. Vielmehr ist das Ding, wie es mir erscheint, Objekt der Naturwissenschaft, und ihre Objektivität besteht in der notwendigen Verbindung, welche das wissenschaftliche Denken unter den Erscheinungen feststellt (fr. S. 214, d. S. 26). Zwar stammt das Kausalitätsgesetz aus meinem denkenden Geist, nicht aus der Erfahrung; aber ich kann die Welt nicht erkennen, wenn ich dies Gesetz nicht objektiviere, nicht so verfare, als ob es dem Verhältnis der Erscheinungen zu Grunde läge. Es ist also nicht in mein subjektives Belieben gestellt, ob ich das Kausalgesetz auf die Dinge anwenden will, sondern es ist eine objektive Notwendigkeit, es anzuwenden, wenn ich überhaupt die Welt wissenschaftlich erkennen will. In dieser Notwendigkeit besteht die Objektivität der Naturwissenschaft. Alle Gefühle und jeder subjektive Wille des Ich sind hier zu beseitigen. Ganz anders verhält es sich mit dem religiösen Erkennen. Sein Objekt ist das gläubige Subjekt mit

seinen subjektiven inneren Bestimmungen und Gemütsverfassungen. Im Subjekt ist die Religion entstanden, im Subjekt existiert Gott, hier also wird die Religion, hier wird Gott erkannt und beschrieben. *Le moi est la matière de la connaissance religieuse* (vgl. fr. S. 215, d. S. 27). Gott ist keine Erscheinung, die man ausser sich beobachten könnte; er ist überhaupt nicht draussen zu finden, wenn man ihn nicht in sich selber spürt. Gottes Ansich ist unerkennbar; wenn ich mein religiöses Bewusstsein erkenne, so habe ich damit Gott erkannt. *Connaitre Dieu religieusement c'est le connaitre dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience en tant qu'il y est présent et qu'il la détermine à la piété* (S. 216 f.). Eine wissenschaftliche Erkenntnis Gottes in seinem Ansich wäre, wenn sie überhaupt möglich wäre, ohne Wert für das fromme Bewusstsein. Denn das religiöse Erkennen bewegt sich, thut sich kund in „Werturteilen“ (fr. S. 217 vgl. 212, d. S. 29f. vgl. S. 23). Über die Wirklichkeit irgend welcher Phänomene kann ich auf religiösem Wege nicht zur Gewissheit gelangen; diese muss auf wissenschaftlichem Wege, muss durch die Erfahrung festgestellt werden. Als religiöser Mensch urteile ich nur über den Wert, den die Welt, die Religion, Gott für mich und mein Leben haben. Die religiöse Gewissheit gründet sich auf die Kraft des subjektiven Lebens, die wissenschaftliche Gewissheit auf die intellektuelle Evidenz. Die beiden Reihen, Welterkennen und religiöses Erkennen, sind scharf zu scheiden; was ihre Ursprünge, was ihre Resultate, was die Art ihrer Gewissheit, was die Mittel ihrer Fortpflanzung anlangt, sind sie verschieden. Es ist ebenso falsch, die objektive Erfahrungswissenschaft auf rein religiöse Objekte anzuwenden und sie als Lösung des Lebensrätsels auszugeben, als aus dem religiösen und ethischen Erkennen objektive Wissenschaften machen zu wollen. Eine Einigung beider Erkenntnisse ist nur soweit möglich, als die objektiven Wissenschaften aus dem subjektiven Bewusstsein des Ich die Ideen der Einheit, Ordnung und Harmonie, das religiöse Bewusstsein aus den Naturwissenschaften die Bilder entlehnt, deren es sich bedient. Soweit Sabatier.

2. Es ist die unausweichliche Konsequenz aus der Ent-

stehung der Religion, wie sie Sabatier dargestellt hat, wenn er nun den religiösen Stoff und die religiöse Erkenntnis auf das religiöse Subjekt beschränkt. Das Objekt der religiösen Erkenntnisse ist dem Subjekt selber immanent, sodass man das Objekt der Religion selbst unterdrückt, wenn man die Thätigkeit des religiösen Subjekts aufhebt (fr. S. 213, d. S. 25). Man sieht hier sehr deutlich, dass unsere Religion als ein Komplex von Vorstellungen aufgefasst wird, die wir selbst produziert haben. Sabatier will ja sicherlich die objektive, von unserm Bewusstsein unabhängige Realität Gottes nicht leugnen, aber wenn man seine Theorie durchdenkt, scheint jene doch sehr problematisch zu werden; denn erstens meint er, mit der Beseitigung des religiösen Subjektes verschwinde auch das Objekt der Religion, also Gott. Dieser Satz leugnet, genau genommen, die objektive Existenz Gottes ausser mir. Da wir diese Behauptung einem christlichen Theologen nicht zutrauen, verstehen wir Sabatier dahin, dass er meint, für die religiöse oder theologische Erkenntnis verschwinde das Objekt mit der Beseitigung des religiösen Subjekts, da ja der an sich seiende Gott nicht erkennbar, der objektive Gott nicht Objekt des religiösen Wissens sei. Aber auch so ist unser Bedenken nicht ganz beseitigt; denn da das Ansich der Dinge überhaupt ein Unsinn ist (fr. S. 213, d. S. 24), ist der an sich seiende, d. h. der Gott, der seiner Offenbarung in ewigem Fürsichselbst-Sein zu Grunde liegt, nicht nur nicht erkennbar, sondern er existiert auch nicht einmal, er existiert nur in der Vorstellung des frommen Menschen als in seiner einzigen Offenbarung (fr. S. 213, d. S. 24). Jedenfalls hat der Mensch ganz und gar keine Garantie dafür, dass dem Gottesbegriff seines Inneren eine göttliche Person ausser ihm entspricht; denn nicht als göttliche Wirkung, sondern als freie Produktion war ja das Gottesbewusstsein aufgefasst. Es bleibt also mindestens ein starker Zweifel übrig, ob Sabatier einen ausserhalb des Subjekts existierenden Gott haben will oder nicht. Wenn wir nun sehen wollen, ob das Christentum diese subjektivistische These Sabatiers verträgt, so müssen wir zunächst einmal feststellen, was denn nun eigentlich am Christentum subjektiv, was an ihm objektiv ist. Es ist ganz richtig, wenn Sabatier behauptet (fr. S. 215,

d. S. 28), dass niemand Gott draussen finden könne, wer ihn nicht in sich selber spüre. Das Objekt unseres Glaubens, Gott, ist uns wirklich immanent und offenbart sich in unserer Frömmigkeit. Welcher Christ hätte nicht schon die Gegenwart Gottes in sich selbst gespürt? Ein jeder Christ macht in seinem Gebet Gott zu einer innerlich gegenwärtigen Thatsache, er schaut ihn in sich an. Was hätte sonst auch die ganze Offenbarung Gottes überhaupt für einen Sinn, wenn sie nicht erfahrbar wäre? Ein Gott, der in weit entrückter, unnahbarer Transcendenz ausser uns existiert, ohne dass wir jemals einen Hauch seines Geistes verspüren könnten, würde uns religiös nicht interessieren. Es wäre nicht der christliche Gott, sondern der Gott des Deismus. Darum ist niemand ein rechter Christ und ein rechter Theologe, der nicht in seinem Leben diese innere Bezeugung Gottes erfahren hätte, ohne welche überhaupt keine Frömmigkeit denkbar ist. Diese Erfahrung des Heilsgottes im religiösen Bewusstsein des Subjekts ist das Subjektive am Christentum. Bis hierher muss man Sabatier vollständig Recht geben. Wenn man nun aber fragt, durch welche Faktoren diese subjektive Erfahrung entstanden ist, zeigt sich der grosse Unterschied in den Auffassungen. Sabatier lehrte, dass wir selbst Gott setzen, um unsern Geist vor der Überwältigung durch die Natur zu retten. Wir erfahren in unserer Not plötzlich unsere eigene Kraft, indem wir ein höchstes Wesen postulieren, welches wiederum das Postulat unseres Geistes, einen die gesamte Natur überragenden Wert zu besitzen, bestätigen soll. Der ganze Grund und Ausgangspunkt unseres Gottesglaubens liegt in uns selbst; das Subjekt ist sich selbst Gegenstand der Gewissheit und damit auch der über Gott (fr. S. 218, d. S. 31). Von einer äusseren Einwirkung irgend welcher transcendenten Mächte ist gar keine Rede; der instinktive Aufschwung meines subjektiven Geistes ist das Primäre und Grundlegende. Aus dieser Grundlegung ergiebt sich dann das Urteil über die Natur unserer religiösen Erkenntnisse, unserer religiösen Gewissheit, unseres Verhältnisses zur Wissenschaft und zur gesamten Welt. Ganz anders ist nun aber die Aussage der christlichen Erfahrung. Zwar ist an den Thesen von Sabatier wieder das richtig, dass ich in dem Moment,

wo ich mich religiös erregt fühle, wo ich vielleicht plötzlich bekehrt werde, mir nicht klar bin und mir keine Gedanken darüber mache, wer denn dies plötzlich in mir aufgehende Licht angezündet habe. Ich fühle nur, dass es wie eine Macht über mich kommt, ich kann ihr nicht widerstehen, ich gebe mich ihr hin, ich fühle mich plötzlich genesen und frei von allem Druck. Wenn ich nun aber meine Erkenntnis auf diese Erfahrung richte und ihr nachdenke, so komme ich zu der Überzeugung, dass ich es nicht selbst gewesen sein kann, der das Licht in mir entzündete. Wie soll ich, besonders im Moment der höchsten Not, wo ich an der Kraft meines Geistes, die Natur zu überwinden, verzweifelte, eben jene Kraft plötzlich produziert haben? Sie kann nicht in mir selbst entstanden, sondern nur mir von aussen mitgeteilt sein. Ich gewinne die Gewissheit, dass es ein in objektiver Realität ausser mir stehender Gott ist, der jene Erfahrung in mir gewirkt hat. So oft die mannigfachen Versuchungen des Lebens, die Gefahr des Unterliegens durch die Welt, die Anfechtungen, die mir äussere und innere Not bereiten, über mich kommen, so finde ich keine Ruhe dabei, in mir selbst nach irgend einer Stütze zu suchen, sondern auf die objektive Wirklichkeit des lebendigen Gottes richte ich mein Auge und im Bewusstsein dieser Objektivität finde ich Frieden und Kraft zur Weltüberwindung. Wenn ich Christ geworden bin, kann ich nicht anders, als jenen Aufschwung meines Geistes, jenes Entstehen meines Glaubens als eine Wirkung objektiver Faktoren aufzufassen; dadurch wird mir der Komplex offenbarer Glaubensrealitäten, der gottgewirkten Heilsthatsachen, den ich in der Heil. Schrift finde, ebenfalls als objektive Realität gewiss. Insgesamt Thaten des lebendigen Gottes, hängen sie mit ihm und untereinander so eng zusammen, dass sie von der Gewissheit über Gott mit befasst werden. Gott selbst also und die Realitäten seiner Heilsoffenbarung, die mir in meiner subjektiven Erfahrung vergewissert sind, muss ich um der Natur eben dieser Erfahrung willen als das Objektive am Christentum bezeichnen.

3. Wenn das Verhältnis von Objektivem und Subjektivem im Christentum so beschaffen ist, dann muss auch die Behauptung

tung Sabatiers, die religiöse Gewissheit begründe sich auf die Kraft des subjektiven Lebens (fr. S. 218, d. S. 32) für nur halb wahr erklärt werden. Die christliche Gewissheit ist selbstverständlich etwas Subjektives, da sie nicht in allen Menschen vorhanden ist und nicht durch den blossen Nachweis erzeugt werden kann, dass der christliche Glaube der Vernunft entspreche oder dergl. Die Thatsache der Heilsoffenbarung Gottes in Jesu Christo hat Allgemeingültigkeit nur insofern, als sie von Gott allen Menschen vermeint ist und die Geschichte nicht nachweisen kann, sie sei nie geschehen; nicht aber insofern, als sei jeder Mensch gezwungen, sich diese Thatsache zum Grunde seines religiös-sittlichen Lebens zu machen. Für Nicht-Christen ist der Heilscharakter des Christentums nicht beweisbar. Die Wahrheit des christlichen Glaubens wird vielmehr nur von dem erkannt, der sich unter die Wirkung der Heilsfaktoren stellt und sie zugleich mit eigener sittlicher Kraft ergreift; der Bekehrungs- oder Glaubensakt ist jedesmal das Ineinander von göttlicher Wirkung und menschlichem Erfassen dieser Wirkung, die Verbindung von Objekt und Subjekt. Ich werde bekehrt und zugleich bekehre ich mich (Jer. 31, 18). Der Vater zieht uns zum Sohne (Joh. 6, 44) und doch müssen wir seinen Willen thun, um zu erfahren, was es um den Sohn ist (Joh. 7, 17). Das religiöse Subjekt ist also sicherlich nicht Gegenstand einer mechanischen, zwingenden Wirkung, sondern es steht in seiner Hand, ob es diese Wirkung erfahren und sie sich zu eigen machen will. Es ist aber falsch, aus der Thatsache, dass die Gewissheit im Subjekt und nicht ohne thätige Mitwirkung desselben zustande kommt, zu schliessen, sie gründe sich auf die Kraft des subjektiven Lebens; denn sowie der Mensch zum Christen geworden ist, kehrt er sich in seinem Vertrauen notwendig zurück auf die objektiven Faktoren, deren er gewiss wurde. Grade darum, weil er ihrer als Ursachen gewiss wurde, bleibt er nicht bei der Wirkung stehen, um hierauf sein Vertrauen zu setzen. Das Subjekt ist nicht der Realgrund der Gewissheit, sondern der Erkenntnisgrund; an seiner Gewissheit erkennt man, wer sie erzeugt hat und verbürgt. Das Subjekt ist nicht der Ausgangspunkt des Prozesses der Vergewisserung in dem Sinne, dass die Wirkung, welche das Sub-

PA 110

jekt erfährt, von ihm selbst ausginge, sondern es ist der Ort, wo dieser Prozess zur Ruhe kommt. Ohne jene Wirkung erfahren zu haben, hat das religiöse Subjekt kein Recht, sein Vertrauen auf jene objektiven Realitäten zu setzen; hat es aber jene Erfahrung gemacht, so ist es seine Pflicht, sein Vertrauen auf die Ursachen der Erfahrung zu setzen. Es kommt nicht durch das Leben, ohne dass ihm diese Objektivität einmal schwankend wird; in diesem Falle wird es sich wieder um eine subjektive Vergewisserung handeln, ebenso wird aber auch nach jener Vergewisserung das normale Verhältnis sich wieder herstellen, dass dem Subjekt die Faktoren seiner Wiedergeburt, seiner Bekehrung, seines Glaubens als objektive Realitäten gelten, auf die es sich in seiner Gewissheit stützt. Das christliche Subjekt erzeugt ja nicht die Faktoren seines Heils, an die es glaubt, sondern es ist von ihnen erzeugt worden und lebt fort und fort von ihrer Wirkung.

4. Es ist klar, dass der Gegensatz zwischen wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnissen, zwischen Wissenschaft und Theologie, wie ihn Sabatier konstituiert, ein anderer wird, wenn die Art der religiösen Erkenntnisse selbst als eine andere erkannt ist. Sabatier findet den Gegensatz darin, dass sich das Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis durchweg ausserhalb des Ich, das Objekt der religiösen Erkenntnis nur im Ich befinde. Wir sahen oben, dass die thatsächlich vorhandene Immanenz des religiösen Objekts im Subjekt seiner Transcendenz und Objektivität nicht prävaliert, dass es erstere nur giebt auf Grund der letzteren, und dass letztere auf Grund ersterer erkannt wird. Es ist darum nicht richtig, dass mit dem Verschwinden des religiösen Subjektes auch das Objekt der Religion, Gott, verschwinde. Natürlich, — wenn es keine Erfahrung Gottes mehr giebt, dann giebt es keine Religion mehr, weil sie doch nur Ausdruck solcher Erfahrung ist, dann giebt es keine Erkenntnis Gottes mehr, da sie ja nur auf Grund von Erfahrung geschieht. Aber damit das Objekt selbst, Gott, beseitigt sein zu lassen, das ist nur möglich, wenn das Objekt eine Vorstellung des religiösen Subjekts war. Der Unterschied von Naturwissenschaften und religiösen Erkenntnissen ist darum nicht

der, dass nur die Objekte jener ausserhalb des Ich bestünden. Dieser Gegensatz ist vielmehr dahin zu formulieren, dass die religiösen Objekte als ausser dem Ich befindlich nur erkannt werden auf Grund ihrer Immanenz, während die Objekte der Naturwissenschaften direkt in ihrer Isoliertheit erkannt werden. Werden die Objekte der religiösen Erkenntnis nur im Subjekt erkannt, so ist die Theologie nur die Beschreibung einer Reihe von Vorstellungen, die in den Köpfen gewisser Menschen vorhanden sind. Wir sahen jedoch, dass diese Trennung von Objektivem und Subjektivem, wovon ersteres der Wissenschaft, letzteres der religiösen Erkenntnis zuzuweisen wäre, nicht richtig ist. Da es im Christentum Subjektives und Objektives giebt, so ist die Theologie auch die Darstellung dieser Beiden. Die Theologie ist nämlich eine durchaus positive, d. i. Erfahrungswissenschaft, sowohl in ihrem Ausgangspunkt als in ihrem Stoff. Der Theologe, der den Komplex der christlichen Heilswahrheiten richtig darstellen will, muss ihre Wirkung in sich erfahren haben. Er hat nun aber auch die Aufgabe, dem Zustandekommen dieser Erfahrung nachzugehen, die Art ihrer Gewissheit zu beschreiben, ihre Ursachen aufzusuchen und das Wesen derselben darzustellen, endlich den Weg zu erforschen, auf dem sie in den Christen gekommen ist. Schon bei Lösung dieser Aufgabe müsste sie von dem religiösen Subjekt emporsteigen zu den objektiven Faktoren seines Christenstandes, also keine bloß subjektive Wissenschaft sein. Sie hat aber auch noch die andere Aufgabe, den Komplex der Glaubensobjekte seinem Werden in der Heilsgeschichte entsprechend von oben herab, von den objektiven Faktoren beginnend und in das Subjekt als das Ziel jenes Werdens herabsteigend darzustellen. Auch hier würde sie jene subjektive Erfahrung voraussetzen und in dem behandelten Stoff Objektives und Subjektives vereint darstellen, also wiederum nicht bloß subjektive Wissenschaft sein. Sabatier scheint die Theologie überhaupt nicht für eine Wissenschaft zu halten, denn er behauptet, „die Wissenschaft könne die religiösen und moralischen Wahrheiten nicht erkennen, da sie nicht in ihr Gebiet gehörten“ (fr. S. 218, d. S. 31). Das ist auch ganz konsequent; denn wenn die Theologie die Darstellung der religiösen Erkennt-

nisse im Sinne Sabatiers ist, dann enthält sie keine Urteile über das Sein irgend welcher Dinge, sondern lediglich über den Wert, den gewisse Vorstellungen für das religiöse Subjekt haben. Sie könnte auch nicht Allgemeingültigkeit erstreben, da meine Vorstellungen mein eigenes Werk sind und für andere nicht gelten; vielleicht haben sie einen ganz anderen Gott „gesetzt“ als ich. Nach unserer Auffassung aber bleibt der Theologie vollständig der Charakter einer Wissenschaft gewahrt; sie geht wie alle übrigen Wissenschaften von der Erfahrung des Tatsächlichen aus, um auf Grund derselben den Zusammenhang des christlichen Glaubens zu erforschen und darzustellen. Sie behandelt Tatsachen, die für die Christen allgemeingültig sind, da alle Christen durch dieselben Faktoren zum christlichen Glauben gekommen sind, und die Tatsachen der Heilsgeschichte weder nach Willkür ausgesucht noch irgendwie geändert werden können. Jener schroffe Gegensatz von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis, von Wissenschaft und Theologie, ist also, was die Objektivität des Stoffes anlangt, nicht haltbar. Uns scheint eben ein Glaube, der sich nicht auf objektive Tatsachen stützt, kein christlicher Glaube zu sein. Da entgegnet uns aber Sabatier, den religiösen Glauben interessiere nicht das Sein irgend welcher Objekte, sondern der Wert, den dieselben für das religiöse Leben des Subjekts hätten. Wir müssen auf diesen Gegensatz jetzt noch eingehen.

5. Die Unterscheidung von Seins- und Werturteilen, von denen die ersteren der Philosophie und den übrigen Wissenschaften, die letzteren der Theologie als der Behandlung religiöser Erkenntnisse zugeschrieben werden, findet sich auch bei Ritschl, der aber nicht ganz genau mit Sabatier übereinstimmt. Ritschl urteilt nämlich (R. u. V. III. S. 193 ff.), dass die Erkenntnisse der Philosophie zwar vor allem Urteile über das Sein der Dinge wären, dass diese Urteile aber immer begleitet und geleitet seien durch Werturteile; denn die Aufmerksamkeit bei der wissenschaftlichen Beobachtung und die unparteiische Beurteilung des beobachteten Stoffes drücke immer aus, dass diese Erkenntnis einen Wert für den habe, der sie übe. Darum sei die philosophische Erkenntnis nicht „uninteressiertes“

Erkennen, was es ja überhaupt nicht gebe, sondern ein Komplex von Seinsurteilen mit begleitenden Werturteilen. Dem gegenüber bewege sich das religiöse Erkennen in selbständigen Werturteilen, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt bezögen und Gefühle von Lust und Unlust hervorriefen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genieße oder der Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehre (S. 195). Aber was wird nun aus der Theologie? Sie will Wissenschaft sein und als solche theoretisch erkennen, Seinsurteile aussprechen. Sie will aber auch Wissenschaft von den religiösen Erkenntnissen sein und als solche selbständige Werturteile aussprechen. Vereinen lassen sich Seinsurteile und selbständige Werturteile nicht. Darum spricht die Theologie als Wissenschaft Seinsurteile aus, die „von der Wertschätzung der christlichen Religion begleitet und geleitet sind“ (S. 203). Ritschl hat sich nun allerdings nach diesem Begriff von Theologie nicht gerichtet; denn er hat stets verzichtet, auf das Wesen, das objektive, absolute Sein Gottes einzugehen, und ist stehen geblieben bei dem Wert, den die Offenbarung Gottes für uns hat. Er hat Christi Gottheit nicht darin gefunden, dass sie ihm objektiv an sich eignete, sondern nur darin, dass in seinem Verdienst, seiner Wohlthat, seinem Heilswerk das Attribut der Gottheit, das man ihm zuzuschreiben pflegt, erkannt wird und dass er deshalb als Gott „beurteilt“ werden darf. Das ist kein wissenschaftliches Urteil unter Begleitung eines Werturteils, sondern das ist ein reines, selbständiges Werturteil. Der Charakter der Theologie als Wissenschaft ist eben, wenn man Seins- und Werturteile in solcher Weise einander gegenüber stellt, nicht haltbar. Schreibt man ihr selbständige Werturteile zu, so ist sie keine Wissenschaft; schreibt man ihr Seinsurteile mit begleitenden Werturteilen zu, so nimmt sie den religiösen Erkenntnissen, die sie ausspricht, ihren selbständigen Wert, der ihnen zweifellos zukommt. Um zur Klarheit zu gelangen, muss man überhaupt das Verhältnis von Seins- und Werturteilen ganz anders bestimmen. Wir werden dies, wenn wir jetzt wieder auf Sabatier zurückkommen, noch genauer sehen. Dieser Theologe trennt ebenfalls wissenschaftliches und

religiöses Erkennen, indem er letzterem die Werturteile zuweist, unterscheidet sich aber dadurch von Ritschl, dass er mit keinem Worte darauf hinweist, ob denn die wissenschaftliche Erkenntnis sich um den Wert ihrer Objekte garnicht kümmere, ob denn aus ihnen das Gefühl von Lust und Unlust, das Ritschl jeder Erkenntnis zuschreibt, gebannt sein soll, ob sie denn lediglich uninteressierte Erkenntnisse sind, was nach Ritschl überhaupt eine unmögliche Art von Erkennen ist. Sabatier scheint diese Fragen zu bejahen; denn er stellt (fr. S. 212, d. S. 23) beide Reihen von Erkenntnissen schroff und exklusiv einander gegenüber; in der religiösen Erkenntnis beruht alles sur un jugement de dignité ou de valeur relative, in der wissenschaftlichen ist von einem Wert überhaupt nicht die Rede. Wenn der Philosoph Gott objektiv erkennt, so ist dies keine religiöse Erkenntnis, weil sie nicht sagt, was Gott mir wert ist, sondern wie er ist (fr. S. 216 f., d. S. 29). Wenn Sabatier dem wissenschaftlichen Erkennen den Charakter von Erkennen eines Wertvollen vielleicht doch nicht ganz hat absprechen wollen, so hätte er sich darüber äussern müssen. Nach seiner Darstellung kann man die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht anders wie als rein theoretische Urteile bezeichnen. Aber diese Frage ist ja für unseren Zweck auch nur von untergeordnetem Wert. Wir richten vor allem darauf unsere Aufmerksamkeit, wie denn Sabatier den Charakter religiöser Erkenntnisse als Werturteile näher bestimmt hat. Da das Subjekt den Gottesglauben, die Religion, aktiv aus sich heraussetzt, ohne von der objektiven Realität Gottes irgend etwas gewusst, ohne von Gott eine Wirkung erfahren zu haben, so ist klar, dass das religiöse Subjekt über die Wirklichkeit des von ihm Geglaubten nichts aussagen kann. Das religiöse Bewusstsein beruht nicht auf Erfahrung, sondern auf dem spontanen Geistesleben. Die Wirklichkeit eines Phänomens kann nur die Erfahrung feststellen; das ist klar. Nicht die Realität ist es hier, worauf ich in meinem religiösen Glauben beruhe, sondern der Wert der von mir erzeugten Gottesvorstellung. Welchem Objekt kommt schliesslich dieser Wert zu? Nicht einem ausser mir in Wirklichkeit vorhandenen Objekt, sondern meinem subjektiven Geistesleben

(fr. S. 212, d. S. 23); denn der Geist vollzog ja den befreienden Akt des Glaubens. Von diesem Wert aus, den ich dem Geiste beimesse, beurteile ich auch die Objekte des Glaubens, z. B. Gott. Ihn religiös erkennen heisst nicht sagen, was er objektiv ist — das kann ich nicht wissen und das wäre nur ein theoretisches Urteil — sondern was er meinem religiösen Bewusstsein wert ist (fr. S. 216, d. S. 29). Ich kenne Gott nur, weil ich, und nur insoweit, als ich weiss, dass ihn vorzustellen den hohen Wert hat, meinem Geist zum Sieg über die Natur zu verhelfen. Ebenso heisst die Welt religiös erkennen, sie als Mittel oder als Hindernis für die Freiheit meines Geistes erkennen und behandeln (fr. S. 217, d. S. 29—30). Sabatier schreibt also konsequent infolge seiner Ableitung der Religion dem religiösen Bewusstsein nur den Charakter von Werturteilen zu, die auf dem Grundurteil beruhen, dass dem Geist ein höherer Wert im Verhältnis zur Natur zukomme und dass der Geist es war, der kraft eines instinktiven Bewusstwerdens seines Wertes den Glaubensakt vollzog. Wir kommen über das Subjekt nicht hinaus, das religiöse Subjekt ist das erkennende und zugleich das zu erkennende. In diesem Kreis leben und denken wir religiös. — Nun ist ja an dieser Meinung, dass unser religiöses Erkennen das Subjekt zu verlassen nicht imstande ist, ein Stück Wahrheit. Die Realitäten unseres Glaubens sind ja nicht transcendent geblieben, sondern sind in diese Welt hernieder gekommen, um eine Gemeinde Gottes zu erzeugen, deren Frömmigkeit sie umfasst und durch sie bewegt wird, deren Bewusstsein sie mit seinen endlichen Formen einschliesst, deren mannigfaltige Glieder alle diese Eine Wahrheit in ihr subjektives Geistesleben aufnehmen und sie demgemäss subjektiv wieder spiegeln. Jeder Christ fasst die ewigen Wahrheiten seines Glaubens so auf, wie es seiner individuellen Fassungs-gabe, seinem subjektiven Bedürfnis entspricht; er giebt sie so wieder, wie seine subjektive Geisteskraft sie erkannt und durchdrungen hat. Daher die Verschiedenheit der Evangelien, in deren jedem sich „der Glanz der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi verschieden spiegelt“. Von dieser Subjektivität macht auch der Theologe keine Ausnahme. Obwohl er sich nämlich bemühen

muss, die Heilswahrheiten so in sich aufzunehmen, dass sein subjektives Bedürfnis und seine subjektive Vorliebe für diese oder jene Wahrheit dabei zurück- und das Streben nach Erfassung der ganzen, reinen, objektiven Wahrheit hervortritt, obwohl er sich also bemühen muss, eine objektive Wiedergabe des wahren Wesens der christlichen Offenbarung zu bieten, so wird doch wenigstens zunächst die Form seiner Darstellung immer seiner subjektiven Begabung und seiner individuellen Geistesrichtung entsprechen, sodass sich daher die Verschiedenartigkeit der theologischen Systeme erklärt. Denn dazu kommt noch, dass die Form nicht ohne Einfluss auf den Inhalt der Darstellung ist. Es macht einen sehr grossen Unterschied, ob jemand die Realitäten des christlichen Glaubens nur mechanisch der Reihe nach aufzählt und beschreibt, oder ob er sie in systematischen Zusammenhang bringt, das wirkliche, objektive System der Heils-offenbarung nachzubilden sich bemühend; die Zahl, das Aussehen, der Wert der einzelnen Stücke wird sich nach ihrer Stellung im System bemessen. Innerhalb der Systeme kommt es wieder auf die Prinzipien an, nach denen man es aufbaut. Von dieser Subjektivität kommt auch die Kirche in ihren Dogmen und Bekenntnissen nicht los; sie werden in der Form und der Auffassung des Christentums immer das Gepräge der geistigen Bildung ihrer Zeit tragen. Wenn Sabatier nur dies behauptete, könnte ihm nicht mit Recht widersprochen werden. Aber er verlegt den ganzen Stoff der Religion lediglich in das religiöse Subjekt. Und diese Subjektivität ist falsch; sie ist der Tod des Christentums. Hierauf findet die Formel „wir kommen aus den Schranken unserer Subjektivität nicht hinaus“ keine Anwendung. Denn was wir in subjektiver Weise erkennen, sind eben die objektiven Wahrheiten des Christentums, und unsere Subjektivität kann niemals soweit gehen, das Wesen dieser Realitäten zu alterieren, ohne dass sich sofort der Fehler bemerkbar machte, sei es dass wir unsere subjektive Darstellung an der Heil. Schrift, sei es dass wir sie an unserer Glaubensgewissheit und deren Konsequenzen prüfen. Wir haben nicht das Recht, auf Grund der notwendig subjektiven Art unseres religiösen und theologischen Erkennens die Objektivität und Erkennbarkeit

unserer Glaubensobjekte zu leugnen. Denn erstens ist die Natur der Heilsoffenbarung so geartet, dass sie in ihrem objektiven Wesen erkannt werden kann, wenn sie auch in das subjektive Bewusstsein eingeht. Wir halten uns an die Heil. Schrift als Quelle und Norm der Heilswahrheit, obwohl wir sehen, dass die Art und Weise, wie sie dargestellt ist, nicht überall die gleiche ist. Diese Verschiedenheit hat niemals das wirkliche Wesen der Offenbarung zerstört. Wie sollte Gott sich so offenbart haben, kann man auch fragen, dass die richtige Erkenntnis seiner Offenbarung uns unmöglich wäre? Die ganze Offenbarung hätte dann keinen Zweck. Gott hat sich ins Fleisch gesenkt, ohne dass dadurch eine Veränderung in ihm bewirkt und sein Wesen alteriert wäre. Jesus hat göttliche Wahrheiten mit menschlichen Worten und Bildern ausgesprochen, ohne dass er ihren Sinn dadurch verfälscht und zerstört hätte. Darum dürfen wir aber auch zweitens umgekehrt gewiss sein, dass unsere Erkenntnis fähig ist, die objektive Realität der Heilswahrheiten zu erreichen. Das Menschenwesen ist als Abglanz und Ebenbild der göttlichen Persönlichkeit fähig, göttliche und ewige Wahrheiten und Wesenheiten in sich aufzunehmen, ohne ihr Wesen zu alterieren. Je mehr ein Christ durch seine Bekehrung und seine fortwährende Busse, durch seinen Glauben, durch sein Leben in Gott dies durch die Sünde getrübt Ebenbild wiederherstellt, um so klarer wird ihm die objektive Welt seines Glaubens, um so mehr verschwinden subjektive Gedanken und Gefühle, um so mehr nähert er sich der Objektivität der Erkenntnis. Ganz und absolut wird er sie in diesem Erdenleben nicht erreichen; denn er bleibt ein sündiger, mit sittlichen und intellektuellen Mängeln behafteter Mensch. Aber wenn er nur christliche Erfahrung kennt und eine ihr entsprechende christliche Erkenntnis anwendet, dann wird er nie das objektive Wesen des Christentums so misskennen, dass seine Vorstellung davon der Heil. Schrift und der Glaubensgewissheit widerspricht. Noch viel weniger wird er die Objektivität der christlichen Wahrheiten leugnen. Beides könnte er nur auf Grund falscher Bescheidenheit oder auf Grund philosophischer, im Christentum und in der christlichen Theologie unbrauchbarer Voraussetzungen. Freilich, wenn man den Komplex

der Glaubensrealitäten nur als Postulate des religiösen Subjekts auffasst, dann ist objektive Erkenntnis nicht möglich; ich weiss nichts über die Realität meines Glaubens, den ich glaube, ich kenne nur den Wert, den meine Vorstellungen für mein Geistesleben besitzen. Wir kehren hiermit zu unserm Thema, von dem wir scheinbar abgeschweift sind, zurück, und stellen die Behauptung auf, dass die Urteile des christlichen Erkennens keine rein theoretischen und keine reinen Werturteile sind, sondern dass sie zugleich — kraft der christlichen Gewissheit darüber — die objektive Realität und den Wert der Glaubensobjekte umfassen und aussagen. Wenn ich einem Objekt meines Glaubens, z. B. Gott, einen bestimmten Wert zuschreibe, so kann ich dies nicht, ohne von seiner objektiven Existenz überzeugt zu sein. Die Realität muss dem Christen feststehen, bevor er sie zu irgend einem Zweck benutzt; denn der Christ stützt sich eben in seinem Glauben nicht auf blossе Vorstellungen. Wenn man nun auch die Realität des Objektes, dem der Christ irgend einen Wert zuschreibt, anerkennt, so ist es doch falsch zu behaupten, dass der Glaube über diese Realität nichts ausmachen könne. Gewiss kommen für den Christen als solchen nur solche Wahrheiten in Betracht, die einen Heilswert für ihn haben; Wahrheiten, die sein Christenleben nicht fördern, interessieren ihn vielleicht als Menschen, aber als Christen nicht. Dinge, von denen er lediglich ein Sein behaupten kann, haben für ihn weiter keine Bedeutung. Daher ist es recht zu sagen: *Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere*. Deshalb darf in die christliche Theologie auch nichts aufgenommen werden, was nicht irgend einen Heilswert für den Christen hätte. Fragen nach Dingen, die unseren Glauben nicht berühren, sind unnötig und verwerflich in der Theologie. Aber grade darum nun, weil es mir auf den Wert des Glaubensobjektes so ankommt, muss ich seine Realität behaupten. Der Mensch, der durch die Wirkung des göttlichen Geistes zum Glauben gekommen ist, dem ist der alle anderen Güter übertragende Wert des christlichen Glaubens und der Thatsachen, auf die er sich bezieht, zum Bewusstsein gekommen. Darum eben hat er sich bekehrt. Zu gleicher Zeit aber, ungetrennt

und untrennbar von diesem Wert, ist er, grade in diesem Akt seiner Bekehrung, seines erwachenden Glaubens, der Realität versichert, der dieser Wert gebührt. Niemals hätte er sich beim Bewusstsein eines in der Luft schwebenden Wertes beruhigen, niemals darum den ganzen Reichtum und die gewaltige Macht wirklicher, greifbarer irdischer Güter hintansetzen und vergessen können. Nun erkennt er grade, dass der absolute Wert, den er irdischen Gütern zuschrieb, ihnen nur in seiner Vorstellung, in seiner Gott entfremdeten Illusion, nicht aber ihnen in ihrer Realität zukam. Soll er wieder nur an einen Wert sich hingeben, der nur in seiner Vorstellung vorhanden ist? Denn so liegt es, wenn die Realität des Wertvollen nicht feststeht, und zwar kraft desselben Aktes feststeht, durch den er den neuen Wert erfasste, den er nun für den absoluten erkannt hat. In der Glaubensgewissheit und nirgends anders gründet sich das Bewusstsein von dem objektiven Sein der wertvollen Objekte. Denn wenn sie doch Realität haben müssen, wer sollte sie sonst feststellen? Man sagt, die Geschichte. Das ist auch insoweit ganz richtig, als ich nur durch die Überlieferung der Heilsgeschichte etwas von den Thaten und dem Willen Gottes weiss, nur in einer von ihnen, den Heilsthaten, ausgehenden Wirkung stehend zur christlichen Gemeinde gehöre, als mein Glaube nur durch diese geschichtliche Heilsoffenbarung zustande kommt. „Wir werden die Geschichte nicht los und sie lässt uns nicht los; denn wir wollen nicht von unseren Gedanken oder von falschen Thatsachen leben, sondern von dem was gewiss ist.“ Geschichtliche Thatsachen aber, die wir nicht erlebt haben, wirken nicht direkt auf uns, sondern nur durch die — in unserm Falle schriftliche — Überlieferung. Wer giebt mir nun die Gewissheit, dass diese Überlieferung die Geschichte recht berichte? Die historischen Forscher und Kritiker untersuchen die Quellen und können sich nicht einigen über Wahrheit oder Unrichtigkeit derselben. Die einen halten diese oder jene Thatsache, z. B. die wesentliche Gottessohnschaft Christi oder seine übernatürliche Geburt oder seine Auferstehung, auf Grund der Beschaffenheit der Überlieferung für glaubwürdig, während die andern dieselben Dinge auf Grund derselben Quellen für Legende oder gar für

freie Dichtung glauben erklären zu müssen. Der einfache Mann hat nicht die Möglichkeit, dieser Kritik zu folgen. Worauf soll er nun seinen Glauben stützen? Wer hilft ihm? Der Ausweg, dass er die Thatsachen fahren lässt und sich auf ein dann lediglich eingebildetes Werturteil stützt, führt in den Tod des christlichen Glaubens, wie wir nun schon öfter erkannt haben. Wir brauchen diesen Ausweg aber auch garnicht. Wir halten vielmehr an der Geschichtlichkeit, der objektiven Realität und dem Wert der Heilsthatsachen fest, weil wir dieselben kraft unserer Bekehrung zu Gott und kraft unserer von Gott selbst gewirkten Glaubensgewissheit für notwendig erkannt haben und halten. Wenn wir untersuchen, welchen Ursprung unser Christenstand, dessen wir unmittelbar gewiss sind, hat, welche Kräfte ihn erzeugt haben, welche Kräfte ihn erhalten, so werden wir finden, dass wir die Realität der Heilsthatsachen zugleich mit ihrem Werte mit derselben Kraft festhalten müssen wie unsern Christenstand. Von hier aus, von der Glaubensgewissheit aus, sind wir imstande, die Ergebnisse historischer Forschung und Kritik, wenn sie uns diese Realität nehmen sollten, als falsch abzuweisen. Wer seiner Erlösung und Versöhnung durch Christum den Gottmenschen gewiss geworden ist und damit weiss, dass ihn ein blosser Mensch nicht hätte erlösen können, der weist die historische Forschung zurück, die ihm „auf Grund der Quellen“ beweisen will, Christus sei im Grunde ein blosser Mensch, er habe nur den Willen Gottes in sehr hohem Masse, vielleicht vollkommen in sich aufgenommen und dürfe deshalb als Gott „taxiert“ werden. Und ebenso ist es mit den anderen Heilsthatsachen; wir werden ihrer auf Grund unseres Glaubens gewiss, dem sie durch die geschichtliche Überlieferung bekannt geworden sind, und nehmen die historische Forschung hinzu, um uns unsere Gewissheit bestätigen zu lassen. Es giebt vielleicht Theologen, die diese Stellung als eine unerträgliche Anmassung ansehen und von solcher Überwachung der freien Forschung durch die Glaubensgewissheit nichts wissen wollen. Wir entgegenen ihnen aber: wenn ihr selbst nicht nur zum Glauben gekommen seid und das Leben in Christo erfahren habt — was wir niemandem abstreiten, sondern nun vor allem keine philo-

sophischen Hypothesen und keine aus der Profangeschichte entnommenen kritischen Grundsätze zwischen eure Christenerfahrung und eure theologische Arbeit einschiebt, sondern vielmehr von jener Glaubensgewissheit aus eure Erkenntnis bilden und leiten lasst, dann werdet ihr selbst erkennen, dass nur eine so begründete Forschung und so eingeschlossene Kritik ein Recht im Christentum hat. Nehmt ihr uns die Realität unserer Glaubensobjekte, dann fragen wir auch nichts mehr nach dem Wert, den ihr ihnen zuschreibt; denn er schwindet mit der Wirklichkeit ebenso notwendig dahin, wie die Wärme mit der Sonne, von der sie ausging. Wenn uns aber die Realität und der Wert zugleich feststehen, wenn wir an Realitäten glauben die uns wertvoll sind, dann haben wir auch keinen Grund, vielmehr keine Erlaubnis, die theologische Erkenntnis auf eine Durchforschung und Darstellung des Wertes Christi z. B. zu beschränken, sondern müssen uns in das innere Wesen dieser gottmenschlichen Persönlichkeit versenken; ebenso thun wir mit allen anderen Glaubensthatsachen. Dieses Ziel sich zu stecken, ist aber ganz und gar keine Scholastik; denn diese ging eben nicht von jener christlichen Erfahrung aus, die wir als die Grundlage und unerlässliche Vorbedingung aller rechten und sachlichen Theologie hingestellt haben, sondern vom Standpunkte des natürlichen Menschen, dessen Verstand ihnen die Mittel und Wege zu ihrer Forschung angab; sie blieb also auch nicht stehen bei der Erfahrung und dem Wesen der die Erfahrung bewirkenden Faktoren, soweit es sich auf Grund der Erfahrung oder Offenbarung erschliessen lässt, sondern suchte durch logische Operationen über die Grenze des Erkennbaren hinauszudringen. Damit hat unsere Methode nichts zu thun. Unsere religiösen Erkenntnisse also bewegen sich weder allein in Seins- oder theoretischen Urteilen noch in blossen Wert- oder praktischen Urteilen, sondern in Urteilen, welche die Realität und den Wert der Glaubensobjekte zugleich und mit gleichem Nachdruck behaupten.

7. Kapitel. Die Teleologie der religiösen Erkenntnisse.

Das Wesen der religiösen Erkenntnisse wird zweitens dadurch charakterisiert, dass sie teleologisch sind. Während nämlich die Erklärung der Dinge aus endlichen Ursachen die letzte Ursache in der Welt nicht findet, setzt die religiöse Weltbetrachtung Gott als die letzte Ursache alles Seienden. Ferner beurteilt das religiöse Subjekt, weil es erfahren hat, dass der Geist zur Herrschaft über die Natur berufen ist, alle Dinge darnach, wie sie sich zu dem Geist als dem höchsten Gut verhalten. Im Gegensatz dazu muss die Wissenschaft alles Geschehen mechanisch erklären. — Indem wir nun zwar bestätigen, dass Gott die letzte Ursache aller Dinge sei und dass sowohl Natur als Geschichte der Verwirklichung von Zwecken dienen müssen, meinen wir doch zugleich, dass auch die Naturwissenschaft ohne eine gewisse teleologische Betrachtung ihre Aufgabe zu erfüllen nicht imstande sei und daher mit der Annahme von Zwecken nicht „unwissenschaftlich“ verfare.

1. Der zweite Gegensatz, den wissenschaftliches und religiöses Erkennen bilden, ist der, dass ersteres mechanisch, letzteres teleologisch in seinem Verfahren ist. Die objektive Wissenschaft hat die Erscheinungen durch das Prinzip der notwendigen Kausalität zu verketteten, die religiöse Erkenntnis ist die Theorie von dem aktiven Leben des seiner selbst sich bewussten Geistes, der immer nach Zwecken handelt, und benutzt deshalb die Teleologie als Form ihrer Entwicklung. Es giebt natürlich im Leben Dinge, Handlungen, Geschehnisse, die zugleich mechanisch und zweckvoll sind; Mechanismus und Teleologie schliessen sich also nicht völlig aus. Aber im Verfahren soll die objektive Wissenschaft immer den Maßstab des Mechanismus anlegen, den sie allerdings auch auf ihr Gebiet, die sinnlichen Erscheinungen, zu beschränken hat, nicht aber auf das Gebiet des Geistes und seiner Äusserungen zu übertragen. Mit einer deterministischen Erklärung der ganzen Welt hat die

objektive Wissenschaft ihr Gebiet bereits überschritten. Diese Erklärung kann auch nicht richtig sein; denn das menschliche Ich fühlt sich ebenso als die Ursache seiner Handlungen wie als das, was seine Handlungen nur zu einem bestimmten Zweck ausführt, es kennt also eine Einheit von Kausalität und Teleologie in seinem Thun und kann sich deshalb bei einer bloss mechanischen Welterklärung nicht beruhigen. Die objektive Wissenschaft der Erscheinungen mag die Kette von Ursache und Wirkung noch so weit verlängern, sie wird es nie über Feststellung von Wirkungen hinausbringen. Wo ist das, was alles im letzten Grunde bedingt, ohne selbst bedingt zu sein? Wo ist die letzte Ursache, die niemals erzeugt ist, sondern immer war? In der Welt der Erscheinungen ist sie nicht vorhanden und darum auch nicht von der objektiven Wissenschaft mit ihren Mitteln festzustellen. Man muss sie aus der teleologischen Betrachtung der Welt entnehmen; die religiöse Weltanschauung verhilft uns zur letzten Ursache. Die Setzung der letzten Ursache, Gottes des Schöpfers, ist eine religiöse, keine wissenschaftliche. Der Zweckbegriff gilt nur da, wo man dem Geist die Herrschaft über die Natur einräumt, was man nur durch jenen ursprünglichen Glaubensakt vermag; die Annahme, dass die Dinge einen Zweck verwirklichen, kann aus der Wissenschaft nicht gewonnen werden, ohne dass diese etwas ihrer Natur Widersprechendes thäte; sie bleibt dabei, die Natur mechanisch zu betrachten. Die Annahme von der Schöpfung der Welt durch Gott und von Zwecken in der Welt bringt die Wissenschaft um keinen Schritt vorwärts. Es ist sehr wahrscheinlich, dass ich als wissenschaftlicher Mann bei der deterministischen Naturbetrachtung keine Ruhe finde, da ich die Einheit von Mechanismus und Teleologie in meinem eigenen Denken und Handeln kenne. Aber um aus meiner Unruhe herauszukommen, darf ich nicht etwa das Gebäude der Wissenschaft mit dem Gottesbegriff krönen und nach den Zwecken suchen, die von den Dingen verwirklicht werden, um mit Hilfe dieser Betrachtung eine andere Auffassung vom Weltzusammenhang in die objektive Wissenschaft hineinzubringen, sondern ich wende mich zur Religion, wo ich jene beiden Wünsche als Inhalt ihrer Weltanschauung

erfüllt finde, und halte für meine Person die Dinge und ihr Verhältnis untereinander für zweckvoll. Diese Ableitung der Teleologie, als der notwendigen Form der religiösen Weltanschauung, aus dem aktiven Leben des Geistes und aus der ihm von der religiösen Erkenntnis zugeschriebenen Herrschaft über die Natur ist nicht die einzig mögliche. Der zweite Grund, dass das religiöse Bewusstsein teleologisch ist, ist der, dass „die Religion in dem praktischen Bedürfnis des Geistes nach einem Schutz gegen die beharrlichen Drohungen der physischen Welt besteht und deshalb alles vom Gesichtspunkt des höchsten Gutes aus betrachtet“ (fr. S. 223, d. S. 39). Die Dinge werden danach beurteilt, ob sie ihren letzten Zweck in diesem höchsten Gut haben. Die Wissenschaft fragt nur nach dem Sein und der Beschaffenheit der Dinge, ohne sich darum zu kümmern, ob die Dinge dem letzten Zweck, wenn es einen solchen überhaupt giebt, dienen. Das religiöse Erkennen interessiert sich im Gegensatz dazu nicht für das Wesen der Dinge, sondern nur für ihr Wert- und Rangverhältnis zu einander. Alles beruht hier auf einem Werturteil. So ist auch nur der Wille, den Gott mit uns hat, nicht aber das metaphysische Wesen, das ihm eignet, Gegenstand religiöser Erkenntnis. Wir müssen also schliesslich sagen, dass die Setzung einer letzten Ursache und die Annahme von Zwecken in der Welt eine notwendige That des religiösen Bewusstseins ist, aber eben auch nur des religiösen, nicht des wissenschaftlichen Bewusstseins. Eine mit dem Zweckbegriff operierende Wissenschaft ist unwissenschaftlich.

2. Es ist nun zunächst vollkommen richtig, wenn Sabatier das Verfahren des religiösen Erkennens für teleologisch erklärt. Der Christ weiss zwar, dass die Dinge der Erscheinungswelt selbst Wirkungen endlicher Ursachen und selbst Ursachen von endlichen Wirkungen sind, dass sich die Lebewesen selbst ernähren und fortpflanzen, dass in der Natur ein ewiger Kreislauf von Werden und Vergehen, von Bedingen und Bedingwerden herrscht und dass er selbst davon nicht ausgenommen ist, aber er führt dennoch alle diese Dinge, diese Ursachen, diese Wirkungen auf Eine letzte Ursache, den lebendigen Gott, als den Schöpfer und Erhalter dieser Welt zurück, der ihm

durch den Schleier der endlichen Verursachungen so wenig verborgen wird, dass er ihm vielmehr daraus in seinem Schaffen und Wirken hervorleuchtet. Er erblickt überall göttliche Kräfte, die in der Natur wie in der Geschichte walten, er sieht diese Welt nur für einen Spiegel göttlicher Ideen an. Nicht an der Grösse und Herrlichkeit der Welt, die sich seinem endlichen Auge erschliesst und die seinen Geist überwältigt, bleibt er hängen, sondern der Preis des Schöpfergottes ertönt aus seinem Munde: lobe den HERRN, meine Seele! HERR, mein Gott, du bist sehr herrlich, du bist schön und prächtig geschmückt (Ps. 104, 1). Gott der allmächtige und überall gegenwärtige ist es, dessen Geist er wehen spürt, dessen Angesicht er überall erblickt (Ps. 139, 7). Seine Kraft und Sein göttliches Wesen, diese unsichtbaren Dinge, findet er sichtbar ausgeprägt in allem Geschaffenen (Röm. 1, 20), in Ihm lebt, webt und ist er (Act. 17, 28). Gott ist es, der der Natur die Kräfte der Selbsterhaltung verliehen hat, Er ist es, der auch diese Kräfte erhält; Geschehen und Werden nach endlichen Ursachen einerseits, Wirkungen Gottes andererseits sind dem Christen keine Widersprüche. Gott ist ihm nicht nur der oberste Grund der Dinge, der vielleicht der Welt Kräfte zu ihrer Erhaltung geschenkt und sich dann aus ihr zurückgezogen hätte, sondern er sieht überall und zu jeder Zeit unbeschadet der endlichen und zeitlichen Kausalitäten, ja grade durch sie und in ihnen, die Hand des lebendigen Gottes ordnen und wirken, um Seine Ziele zu erreichen. Der Christ muss auch, wenn er Gott als letzte und stets fortwirkende Ursache aller Dinge und Ereignisse erkannt hat, die Zweckmässigkeit derselben behaupten. Unter Zweckmässigkeit der Natur versteht man das in sie von Gott hineingelegte Gesetz, dass alle Dinge eine bestimmte Wirkung hervorbringen oder zu einer bestimmten Verwendung kommen sollen, und dass sie so geschaffen sind, dass jedes diese in es hineingelegte Idee verwirklichen kann. Unter Zweckmässigkeit der Geschichte versteht man das von Gott in sie hineingelegte Gesetz, dass alle Ereignisse unbeschadet ihrer endlichen und natürlichen Ursachen und unbeschadet ihrer beschränkten Wirkungen doch zu dem Einen Ziel hinsteuern, die Idee einer mit Gott

wieder völlig geeinten Menschheit zu verwirklichen. Der Christ leitet diesen Gedanken der Teleologie aus der Schöpferweisheit und aus dem Heilsplane Gottes ab, die ihm durch die in der Heil. Schrift niedergelegte Offenbarung bekannt sind; dann findet er sie durch seine Erfahrung in der Natur und in der Geschichte wieder. Zwar giebt es in der Natur vieles, dessen Zweck wir nicht erkennen können, ja das uns vielleicht sogar zweckwidrig dünkt, und in der Geschichte geht es oft sehr verworren, willkürlich, planlos zu, sodass wir den Heilsplan Gottes eher dadurch gehemmt als realisiert sehen, — aber wir halten dennoch an jener doppelten Teleologie fest: wir sind ihrer im Glauben gewiss. Allerdings hat Sabatier wiederum recht, wenn er (fr. S. 222, d. S. 37—38) vor einem schlechten Gebrauch jenes Grundsatzes, wo man unter Verkennung der endlichen Ursachen und Wirkungen der Dinge und Ereignisse sie sofort auf den „lieben Gott“ zurückführt, warnt. Aber die Zweckmässigkeit der Natur — mehr als die der Geschichte — drängt sich auch dem stumpfsten Auge mit solcher zwingenden Gewalt auf, dass niemand um deswillen, weil er manche Unzweckmässigkeiten entdeckt hat, jene Beschaffenheit leugnen kann.

3. Ebensowenig kann nun auch die Naturwissenschaft bei der mechanischen Erklärung der Dinge stehen bleiben. Wenn sie es nur mit der Erklärung der einzelnen Dinge zu thun hätte, dann könnte sie es vielleicht. Aber der menschliche Geist drängt auch in der Naturwissenschaft darauf hin, ein Gesamtbild der Erscheinungen zu entwerfen, indem er von Stufe zu Stufe aufwärts schreitet, bis er die letzte Ursache gefunden hat. Er findet sie aber nie, wenn er in der Welt stehen bleibt, da ja eine gefundene Ursache immer wieder auf andere Ursachen zurückweist, und so ad infinitum. Das, was alles andere bedingt und selbst unbedingt ist, findet er in der Welt der Erscheinungen nicht; er muss es aber haben, um nicht mit einem Torso abzuschliessen, das jeden wissenschaftlich Denkenden unbefriedigt lässt. Die Frage, woher alles im letzten Grunde gekommen sei, muss er solange als das ihn quälende „Welträtsel“ bezeichnen, bis er Gott als den Schöpfer setzt. Wie er sich auch Gott im übrigen vorstellen mag, jedenfalls muss er ihn

bezeichnen als den, der ohne selbst geworden und also von etwas anderem bedingt zu sein die Welt als seiende und zugleich werdende geschaffen hat, sei es nun indem er einen Urstoff, begabt mit Kräften der Entwicklung, oder gleich die ganze Fülle der Arten aus sich heraussetzte. — Ebensowenig wie zu einer befriedigenden Erklärung des Weltganzen kommt die Naturwissenschaft zu einer befriedigenden Erklärung des einzelnen organischen Lebens, wenn sie nicht die Teleologie anwendet. Sie leugnet zwar nicht — was sie auch nicht kann — dass die Organe z. B. am menschlichen Leibe zu bestimmten Zwecken benutzt werden können und müssen, behauptet aber, diese Organe seien nicht geschaffen um diesen Zwecken zu dienen sondern seien zufällig entstanden, und weil sie zufällig so und so beschaffen wären, benutze man sie zu den bestimmten Zwecken. Die Dinge sollen ohne Zweck gewirkt sein und aufeinander wirken, und doch soll etwas Zweckmässiges das Resultat sein! Cicero hat schon darauf geantwortet, dass wenn man die Atome sinnlos durcheinander wüfere ebensowenig und noch viel weniger eine ganze zweckmässige Welt herauskäme, als aus durcheinander geworfenen Worten ein Vers des Homer entstünde. Wie erklärt man denn ein zweckmässiges Resultat ohne zweckvolle Ursachen? Das zufällige Entstehen der Organe kann ebensowenig bewiesen und mit Fug und Recht behauptet werden, wie das zufällige Entstehen einer Maschine, wenn doch zugestanden wird, dass sowohl Organe als Maschine schliesslich einen Zweck verwirklichen. Wer also ein zweckvolles Resultat zugiebt, der macht sich einer Inkonsequenz schuldig, wenn er die zweckvolle Beschaffenheit der Ursachen leugnet. Es kommt noch ein zweites dazu. Wenn der Naturforscher z. B. den Bau des Ohres verstehen will, so muss er es so betrachten, als ob es dazu eingerichtet sei, den Zweck des Hörens zu verwirklichen. Dieser Gedanke macht ihm die Forschung leichter, führt ihn zu Entdeckungen, giebt seinen Einzelresultaten einen runden, befriedigenden Abschluss. Aber der Gedanke der Zweckmässigkeit stammt, wie er meint, lediglich aus seinem Geist, er ist wie Kant sagt kein konstitutives Prinzip, sondern nur ein „regulativer Grundsatz“. Aber wir fragen doch dagegen: würde

es denn möglich sein, diesen Grundsatz auf die Natur ohne Widerspruch und mit Vorteil anzuwenden, wenn derselbe nicht objektiv in ihr selbst herrschte, ihr Werden und Vergehen und die Beschaffenheit ihrer Teile bedingend? Drücken wir uns affirmativ aus: wenn die Beschaffenheit der Natur und ihr Verlauf lediglich mechanischen Gesetzen gehorchte, so könnte man sie niemals unter teleologischem Gesichtspunkt betrachten, ohne von der Erfahrung fortwährend widerlegt zu werden. Auch aus diesem Grunde kann, wie wir glauben, die Naturwissenschaft die Teleologie als ein die Natur beherrschendes Gesetz nicht leugnen. Erwägen wir endlich noch einen dritten Gedanken, der die Zwecksetzung bei Menschen und Tieren betrifft. Die moderne Naturwissenschaft liebt es, den Menschen als ein blosses Naturprodukt aufzufassen, das sich zwar graduell aber nicht spezifisch von den anderen Lebewesen unterscheidet, weil es aus der zunächst unter ihm stehenden Tiergattung hervorgegangen ist. Der Mensch ist das vollkommenste Tier. Nun bemerkt Sabatier (fr. S. 221, d. S. 35) sehr richtig, dass der persönliche Mensch sich stets bewusst sei, Kraftanstrengungen zu machen und Handlungen zu verrichten nur darum, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, das seine Anziehungskraft auf ihn ausübte. Solange der Mensch mit Bewusstsein handelt, handelt er teleologisch. Diese von keinem Naturforscher wegzuleugnende, weil von ihm selbst auch ausgeführte Thatsache ist aber bei obiger Voraussetzung unerklärbar, wenn nicht auf den früheren Stufen der organischen Natur, aus denen der Mensch unmittelbar hervorgegangen sein soll, auch schon Zwecksetzung vorhanden war, wobei es gleichgültig ist, ob z. B. die Tiere ihre Zwecke, die sie thatsächlich zu erreichen suchen und erreichen, mit Bewusstsein oder nur kraft eines dunklen, aber vermöge des göttlichen Willens Ziele setzenden Triebes verwirklichen. Zwecksetzung muss auf jeden Fall vorhanden sein. Will man aber lieber jene Voraussetzung, dass der Mensch nur ein Produkt der Tierwelt sei, fallen lassen und ein unmittelbares Geschaffensein des Menschen annehmen, dann kann man auch die Teleologie nicht mehr leugnen; denn nimmt man erst einen Gott an, der die Welt aus sich heraus geschaffen hat, dann hat es keinerlei Schwierigkeiten

mehr, ja dann ist es notwendig, ihn als Zweck setzenden zu denken. Gott als Schöpfer denken heisst ja eben, die Welt nicht als Konglomerat von tausend Zufälligkeiten auffassen, sondern sie nach dem wohl geordneten Plan eines persönlichen Urhebers entstehen lassen. Endlich ist auch der Grund, dass man wegen der vielen Unzweckmässigkeiten, die sich thatsächlich in der Natur beobachten lassen, die Zweckmässigkeit leugnen und alles mechanisch erklären müsse, nicht stichhaltig. Mit demselben Rechte oder Unrechte könnte jemand, der herkommend von dem Gedanken der Unzweckmässigkeit nun doch viel Zweckvolles findet, behaupten, die Unzweckmässigkeit müsse ganz gelehnet werden. Beide Behauptungen wären willkürlich. Der wahre Grund ist vielmehr das Bestreben, um jeden Preis Gott als Schöpfer zu leugnen und den Geist aus der Natur zu eliminieren. Wenn dies geschehen und gelungen ist, dann hat sich die Forschung das Prädikat der „Wissenschaftlichkeit“ im höchsten Masse verdient! Das ist es nun eben, was wir leugnen müssen, und was zu behandeln der eigentliche Zweck dieses Abschnitts war, dass nämlich die Setzung Gottes als des Schöpfers und die Behauptung der Teleologie eine „unwissenschaftliche“ und rein religiöse That sei, wie Sabatier behauptet. Teilweise ergaben sich schon aus unseren bisherigen Erörterungen die Gründe, die wir dagegen geltend zu machen haben; wir wollen sie nur noch ergänzen. Sabatier meint, weil die Teleologie ein aus dem Geist entspringender Begriff sei, gehe jede Annahme von Teleologie von der Überzeugung aus, dass dem Geist die Herrschaft über die Natur gebühre, und diese Überzeugung sei eine lediglich religiöse (fr. S. 222, d. S. 37). Aber dies stimmt mit Sabatiers eigenen Ausführungen nicht. Er hat die mechanische Betrachtungsweise als die einzig wissenschaftliche hingestellt. Diese Betrachtungsweise ist nun nichts anderes als die konsequente Anwendung des Kausalitätsgesetzes auf die Natur (vgl. fr. S. 203 f., d. S. 10 f.). Das Prinzip der Kausalität stammt aber nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem erkennenden Geiste (ibid.). Wer es also auf die Natur anwendet — und jeder wissenschaftliche Mann muss und soll es thun —, der diktiert ihr Gesetze und bethätigt damit die Oberherrschaft

des Geistes über die Natur. Das Kausalitätsprinzip ist aber ganz und gar kein religiöser Begriff, sondern vielmehr ein Begriff, dessen notwendiger Gebrauch ein charakteristisches Moment der „wissenschaftlichen“ Forschung bildet. Also bedarf es zu dem Gedanken, dass die Natur dem Geist unterworfen sei und seinen Gesetzen gehorchen müsse, und zu einer diesem Gedanken entsprechenden Forschung keines religiösen Glaubensaktes. Folglich ist auch der Gedanke der Teleologie, der ja auch „völlig auf die andere Behauptung hinaus kommt, dass die Materie dem Geist untergeordnet sei“ (vgl. fr. S. 222, d. S. 37) kein bloß religiöser Gedanke, sondern vielmehr ebensogut ein wissenschaftlicher, durch dessen Anwendung die Wissenschaft keineswegs die ihr gezogenen Schranken überschreitet oder gar etwas ihrer Natur Widersprechendes thut. — Es ist ferner garnicht richtig, dass die Naturforschung mit der Annahme, dass Gott die Welt geschaffen habe, um keinen Schritt vorwärts komme (fr. S. 222, d. S. 38). Sie kommt vielmehr wie wir gesehen haben ohne diese Annahme garnicht zu einem einheitlichen Weltbilde, einem obersten Gesetze des Daseins. Wer hat das Recht, ihr dies Streben als unwissenschaftlich zu verwehren, und wenn sie jene Erfüllung gefunden hat ihr vorzuwerfen, sie habe ihr Gebiet überschritten? Die Behauptung, dass Gott die Welt geschaffen habe, ist, wenn die Naturforschung sich nicht in Widersprüchen bewegen will, eine wissenschaftlich notwendige. Grade dann, wenn sie ihr Kausalprinzip konsequent verfolgt, kommt sie zu dieser Behauptung; denn sie kann eben den Anfang der fortlaufenden Wirkungen in die Welt nicht setzen, da nicht erklärt werden kann, wie etwas Ruhendes ohne Veranlassung sich plötzlich in Bewegung umsetzt. Dies anzunehmen wäre ein Widerspruch, ebenso wie es ein Widerspruch wäre, eine ewige Bewegung des Stoffes zu behaupten, da der Begriff „Bewegung“, angewendet auf irdische Dinge, nicht anders gedacht werden kann wie als Zustand eines durch ein Bewegendes Bewegten. Will die Naturwissenschaft einen Ruhepunkt, ein abgeschlossenes Weltbild haben, dann muss sie über die Erscheinungen hinaus gehen und Gott als Schöpfer setzen, ohne dass sie „unwissenschaftlich“ wird. Mag sie immerhin damit etwas Analoges mit

der religiösen Erkenntnis thun, die ja Gott selbstverständlich als Schöpfer setzt, so ist dies nur ein Beweis für die enge Zusammengehörigkeit von Welterkennen und religiösem Erkennen, ein Beweis dafür, dass Gott und Welt, Geist und Natur so eng verbunden sind, dass man sie nicht ungestraft auseinanderreißen kann. Ebenso ist es mit der Teleologie, ohne welche der Bau der Welt und der einzelnen Körper auch nicht verstanden wird. Die Naturwissenschaft kommt mit Anwendung der Teleologie einen sehr grossen Schritt vorwärts, da sie den Bau der Organismen erst von diesem Gesichtspunkt aus versteht. Man muss die Frage natürlich nicht so stellen, ob der Wissenschaft die Behauptung etwas nütze, dass die Welt auf ein „höchstes Gut“ hinziele? Darum handelt es sich noch garnicht, sondern darum, ob die Organe, die uns zu den untergeordneten Gütern des Sehens und Hörens, Essens und Trinkens u. s. w. verhelfen, in ihrer Beschaffenheit verstanden werden können, wenn sie nicht darauf angelegt waren, diese relativen Zwecke zu verwirklichen. Und da wir dies leugnen, so müssen wir sagen, es sei nicht einmal an dem, dass die Naturwissenschaft sich auf die Erklärung der Einzelercheinungen beschränken könne, ohne die Teleologie anzuwenden. Was aber in einer Wissenschaft notwendig behauptet und gethan werden muss, damit sie ihr Ziel überhaupt erreicht, von dem darf man unter keinen Umständen sagen, es gehöre nicht in sie hinein. Für „unwissenschaftlich“ kann die Behauptung Gottes als des Welterschöpfers und der Teleologie in der Welt erst dann gehalten werden, wenn man sagt, es sei ganz notwendig, dass die Wissenschaft alles ohne Gott und alles aus mechanischen Ursachen erkläre. Ja, wenn sie es nur könnte! — Sabatier hat zwar nach vollzogener Trennung des mechanischen als des wissenschaftlichen und des teleologischen als des religiösen Erkennens noch den Satz hinzugefügt, man müsse unaufhörlich die Ergebnisse der Wissenschaft zu den Forderungen des Lebens „in Beziehung setzen“, wovon ein Fortschritt in der Zivilisation ausgehe (fr. S. 223, d. S. 38). Mit der Forderung dieses „rapprocher“ ist gemeint, dass die Ergebnisse der Wissenschaft im Leben zu praktischen Zwecken benutzt werden sollten. Es ist klar, dass dies geschehen kann und

geschichte, ohne dass das mechanische Verfahren der Wissenschaft damit auch nur im geringsten geändert wird. Sabatier hat damit seine vorhergehenden Erörterungen nicht aufgehoben oder auch nur modifiziert. Wir schliessen also mit dem Satz, dass die strikte Trennung des Mechanismus als der Form des wissenschaftlichen Erkennens von der Teleologie als der Form des religiösen Erkennens nicht durchführbar ist, und dass die Wissenschaft mit der Behauptung Gottes als dessen, der alles hervorgerufen und allem Zwecke gesetzt hat, nicht „unwissenschaftlich“ wird.

8. Kapitel. Der Symbolismus der religiösen Erkenntnisse.

Als dritte Eigenschaft der religiösen Erkenntnis wird von Sabatier ihr symbolischer Charakter genannt, in dem Sinne, dass alle religiösen Begriffe als endliche ihrem Objekt als einem unendlichen inadäquat sind. Da diese Begriffe, ihrem Ursprung und Inhalt nach durchaus subjektiv, nicht das Wesen des Objektes sondern nur das jeweilige Verhältnis des Subjektes zu ihm ausdrücken, ist das religiöse Erkennen dem Gesetz der Umbildung unterworfen, welches sowohl in der Geschichte der Religionen der Menschheit als in der einer einzelnen Religion, wie auch in der Notwendigkeit hervortritt, im einzelnen Symbol zwischen Inhalt und Form zu unterscheiden. Das religiöse Symbol wirkt nur auf das innere Gemütsleben, in welchem es dieselben Empfindungen hervorruft, die der besass der es prägte, ist aber für den Verstand unfassbar, der es durch seine Reflexion zu einem abstrakten Begriff umbildet und dadurch zerstört. — Indem wir nun zugeben, dass alle unsere religiösen Begriffe aus der Heilserfahrung stammen, bezeichnen wir sie doch weder als durchweg symbolisch noch ziehen wir daraus die Konsequenzen Sabatiers. Denn wir behaupten, dass ihr Inhalt zugleich subjektiv und objektiv ist, weil er sowohl unser Verhältnis zu Gott bezeichnet als auch über das Wesen Gottes etwas aussagt; wir behaupten ferner, dass

diese Erfahrungsbegriffe der christlichen Erkenntnis sehr wohl zugänglich sind. Obwohl wir die bleibende Unvollkommenheit der letzteren keineswegs leugnen, bestimmen wir sie doch gemäss unsern andern Voraussetzungen anders als Sabatier. Ebenso müssen wir schliesslich vom Standpunkt des christlichen Heilsbewusstseins aus die nur graduelle Stufenfolge, welche Sabatier unter den Religionen der Menschheit aufstellt, abweisen und durch eine andere Verhältnisbestimmung ersetzen.

1. Das dritte Merkmal der religiösen Erkenntnis ist dies, dass sie ihren Inhalt in symbolische Begriffe fasst, während die wissenschaftliche Erkenntnis mit exakten Begriffen operiert (fr. S. 224 ff., d. S. 40 ff.). Dies heisst aber nichts anderes, als dass alle Begriffe des religiösen Bewusstseins auf allen seinen Stufen dem Gegenstand, auf den sie sich beziehen, inadäquat sind; les notions ne pourront jamais être données comme l'équivalent de leur objet. Der Grund dieser Beschaffenheit ist der, dass ja das Objekt der Religion, welches unsere Erkenntnis in jenen Begriffen ausdrückt, ein transcendentes ist, die Mittel unserer Erkenntnis aber, wie z. B. die Bilder, Begriffe, Kategorien, irdisch sind. Das ist ja gerade der Charakter des Symbols, dass es das Unsichtbare durch das Sichtbare, das Unendliche durch das Endliche, das Ewige durch das Zeitliche ausdrückt, wie der Körper die äussere Darstellung der Seele ist. Die Sprache, die Schrift, alle Künste und Geisteswissenschaften bewegen sich in solchen symbolischen Ausdrücken, welche aus dem subjektiven Bewusstsein als ihrer Quelle fliessen. Wie vermitteln sich aber diese Symbole den andern Menschen? Sabatier bestimmt nicht genau, auf welche Seite des geistigen Perceptionsvermögens des Menschen das Symbol wirkt; denn einmal (fr. S. 225 u. 231, d. S. 42 u. 50) sagt er, es wende sich sowohl an den Verstand als an das innere Gemütsleben, an das Herz derer die es betrachten, nur dass letzteres viel mehr von ihm berührt wird als ersterer; das andere Mal (fr. S. 227, d. S. 44) bezeichnet er allein das Herz als fähig, das Symbol zu fassen, während der Verstand es nicht verstehen kann. Die Meinung wird die sein, dass das Symbol zunächst unmittelbar mit dem Herzen

und dem Gemüt erfasst wird, dann aber auch ein Gegenstand des denkenden Verstandes werden kann (vgl. fr. S. 229 f., d. S. 47 f.). Wollen wir das Wesen des religiösen Symbols näher beschreiben, so müssen wir auf drei Momente unser Auge richten: auf seinen Ursprung, auf seine Einwirkung auf das subjektive Gemütsleben, auf seine Behandlung durch den Verstand. Der Ursprung des Symbols liegt in dem Geiste des religiösen Subjekts, dem es als Mittel dient, die unsichtbare Realität in einen sinnlichen, verständlichen Ausdruck zu fassen. Wie der Künstler, um eine in ihm lebende Idee äusserlich darzustellen, den Marmor zum Träger und Bild dieser Idee gestaltet, so prägt sich das religiöse Bewusstsein aus den irdischen und vergänglichen Erscheinungen Bilder und Träger seiner religiösen Empfindungen, religiöse Symbole, auch dadurch wieder die Herrschaft des Geistes über die Natur bethätigend, die ihm als Organ und Ausdrucksmittel dienen muss (fr. S. 225 f., d. S. 42 f.). Dieser subjektive Ursprung der symbolischen Begriffe des religiösen Bewusstseins bringt es mit sich, dass der im Symbol enthaltene Inhalt ein durchaus subjektiver ist und lediglich die Art und Weise ausdrückt, wie das betreffende religiöse Subjekt sich von Gott bestimmt fühlt. Wenn der Israelit Jahwe seinen „Fels“, wenn der Christ Gott seinen „Vater“ nennt, so will keiner von beiden dadurch das Wesen Gottes an sich bestimmen oder eine wissenschaftliche Definition von Gott geben, sondern nur ausdrücken, dass er persönlich Gott als einen solchen erfahren hat, indem der Geist Gottes durch seine Selbstoffenbarung im Geiste des Individuums es ihm offenbart hat (fr. S. 227—228, d. S. 45). Von hier aus erkennen wir auch das Wesen der Inspiration, die in nichts anderem besteht als in einer besonders kräftigen Anregung des subjektiven Gemütslebens durch das innere Offenbarwerden Gottes im Herzen des Menschen. Sie teilt also nicht etwa dem Intellekt neue Gedanken und Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge mit, sondern indem sie die religiöse Empfindung des Menschen intensiv anregt, sein Gemüt mit religiöser Wärme und Begeisterung erfüllt und seinen Glauben stärkt, kräftigt sie das Gemeinschaftsverhältnis des Menschen mit Gott und begründet „neue konkrete Beziehungen“ zwischen beiden. Durch diese Wirkung

wird der Gläubige unmittelbar veranlasst, neue Symbole und Bilder zu erfinden, in die er jene neuen konkreten Erfahrungen fasst. Es ist aber, um Missverständnisse zu vermeiden, gleich hinzuzusetzen, dass diese innere, subjektive, persönliche Erfahrung keine Erfahrung bloß des einzelnen Individuums ist, sondern der gesamten religiösen Gemeinschaft. Der Erfahrungskreis des Einzelnen ist viel zu eng, die Symbole, in die er sie kleiden könnte, viel zu unsicher, das religiöse Leben seines individuellen Bewusstseins viel zu kraftlos, als dass sich hierauf eine religiöse Gemeinschaft gründen liesse. Vielmehr ist z. B. die Erfahrung Gottes als des Vaters im Christentum eine allgemein gültige, universelle und zugleich individuelle (fr. S. 236, d. S. 57). Nicht darin also beruht die Subjektivität der religiösen Erkenntnisse und folgeweise der religiösen Symbole, dass sie nur im Einzelsubjekt vorhanden wären, ohne eine Gemeinschaft bildende Kraft zu besitzen, sondern darin, dass sie nicht das objektive, an sich seiende Wesen dessen behaupten, was sie als Inhalt in sich tragen, sondern nur das Verhältnis, die Beziehungen der Gemeinschaft auf die Glaubensobjekte. Eine objektive Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen kann es somit, vorausgesetzt dass sie von Christen unternommen würde, garnicht geben; denn der Theologe ist als religiöses Subjekt an diesen subjektiven Charakter der religiösen Symbole gebunden. Wir werden diese Konsequenz weiter unten noch genauer betrachten. Zunächst ziehen wir mit Sabatier aus dem subjektiven Ursprung und Inhalt und aus der in den Symbolen sich darstellenden subjektiven Form aller Religion eine andere Konsequenz, nämlich die, dass „das religiöse Erkennen notwendiger Weise dem Gesetze der Umbildung unterworfen bleibt“ (fr. S. 231, d. S. 51). Diese These zerlegt sich bei näherer Betrachtung in drei speziellere: 1) Entsprechend der immer höher steigenden geistigen Entwicklung der Menschheit haben sich auch ihre Religionen geändert. 2) In jeder geschichtlichen Religion bleibt das Grundprinzip oder der religiöse Typus unverändert, während die äussere Verwirklichung desselben in den Symbolen, Zeremonien, Dogmen u. s. w. sich in beharrlicher Bewegung befindet. 3) Innerhalb eines jeden Dogmas ist zwischen dem bleibenden

religiösen Inhalt und dem wechselnden symbolischen Ausdruck zu unterscheiden. Was nun jenen ersten Satz anlangt, so findet er seine nähere Ausführung (fr. S. 232, d. S. 51) darin, dass die Reihe aller Religionen sich in drei Stufen ordnen lässt, von denen jede Stufe der jeweiligen Höhe entspricht, welche die menschliche Natur in ihrer Entwicklung von der Sinnlichkeit zum freien Geistesleben erreicht hat. Auf der niedrigsten Stufe ist der Mensch noch ein überwiegend sinnliches Wesen, dem das Bewusstsein seiner eigenen Existenz und das der Natur um ihn herum zunächst das einzig Gegebene ist. Tritt dann sein religiöses Bedürfnis hervor, so sucht er Gott in der Natur, die seiner Seele die Anschauung des Mächtigen, Erhabenen, Unendlichen bietet. Er macht Gegenstände oder Kräfte der Natur zu seinen Göttern oder er hält verschiedene Dinge der Natur für Symbole und Offenbarungsträger von Göttern. Er steht also, da er sich seinen Gott selbst macht und ihn auch wieder aufgibt, wenn er ihn schwach erfindet, zu Gott „im Verhältnis des Egoismus“. Seine Religion ist eine Naturreligion. Eine zweite, höhere Stufe erreicht die Entwicklung der Menschennatur, sobald in ihr der Begriff sittlicher Verpflichtung erwacht, und der Mensch sein Leben nach den Normen eines Gesetzes einrichtet, als dessen Geber und Aufrechterhalter er seinen Gott ansieht. In dieser „Gesetzesreligion“, deren Musterbild uns im Judentum entgegentritt, wird die Macht und Stärke Gottes seinem sittlichen Wesen untergeordnet, welchem jene nur zum Mittel dienen. Ein solcher Gott, dem sittliche Qualität zukommt und der dieselbe auch unter den Menschen durchsetzt, kann nicht mehr mit der Natur identifiziert oder in einem Naturbilde verkörpert gesehen werden. Er steht als sittlicher Geist über der Natur, und darin besteht der Fortschritt dieser Religion über die vorige Stufe. Die vollkommene Religion ist aber auch die Gesetzesreligion noch nicht; denn ihr Gott wird weit über die Welt und über die Menschen, die sich ihm verpflichtet fühlen, hinausgerückt sein, weil die sittliche Hoheit und die zum Gehorsam gegen seinen Willen verpflichtende Macht die Grundzüge seines Wesens sind. Die Gefahr ist vorhanden, dass er je länger desto mehr die starren Züge eines unabänderlichen Gesetzes annimmt und deshalb als

einziges Gefühl derer, die ihn als Gott besitzen, ihre Furcht verlangt. Diese beiden Momente, das rein transcendente Wesen und der gesetzlich verpflichtende Charakter Gottes, werden überwunden auf der dritten und letzten Stufe, die wir die „Religion der Liebe“ nennen können. In ihr steht der Mensch in einem so vertrauten, innigen, nahen Verhältnis zu Gott, wie ein Kind zu seinem Vater. Gott neigt sich zu ihm herab und wohnt in seinem Herzen, der Mensch ergreift ihn innerlich und führt ein „Leben in Gott“. Der Begriff Gottes ist hier der der Liebe, die alle anderen Eigenschaften in sich schliesst und deren Charakter gemäss ihrer Selbstbeschaffenheit bestimmt. Diese Liebe teilt sich dem Menschen mit, und er kann nun nicht anders als sie auch auf andere, die mit ihm denselben Glauben teilen, ja auf alle Menschen überströmen zu lassen. Sein eigenes Ich tritt ganz in den Hintergrund, sein Denken und Wollen richtet sich auf das Wohl seiner Mitmenschen und bekommt dadurch etwas von der Universalität seines Gottes. Diese Religion ist zuerst von Christus verwirklicht, sie ist das Christentum, die höchste, die abschliessende Religion der Menschheit. — Aus dieser Aufstellung sind zwei Gedanken wichtig, die wir behufs späterer Erörterungen im Auge zu behalten haben, nämlich einmal der, dass sich die drei möglichen und geschichtlich vorhandenen Religionstypen konsequent auseinander entwickeln und in eine graduelle Reihe bringen lassen; und zweitens der, dass die relativen Unterschiede in dieser Stufenfolge auf dem moralischen Wert der jedesmal höheren Religion beruhen. — Mit dieser ersten These hängt die zweite eng zusammen, welche behauptet, dass innerhalb einer und derselben geschichtlichen Religion ebenfalls ein Prozess der Umbildung stattfindet, wodurch zwar „das organische Prinzip oder der religiöse Typus“ d. h. die Art und Weise, wie in dieser Religion der „konkrete innere Verkehr der Seele mit Gott“ aufgefasst ist, nicht berührt wird, wohl aber die äusseren Formen und Zeremonien einem ebenso unaufhörlichen und notwendigen Wechsel unterliegen, wie dies bei den Stoffen des menschlichen Leibes der Fall ist. Denn die Form, in welche dieselbe Religion bei verschiedenen Völkern gefasst wird, hängt von dem Charakter und der Denkweise dieser Völker ab; letztere

wieder werden bei verschiedener geographischer Lage verschieden sein. Schreitet in einem Volk die Kultur vorwärts, so wird — zwar nicht immer und regelmässig, nicht in kongruentem Verhältnis, aber — in ähnlicher Weise auch seine Religion sich entwickeln, und umgekehrt. „La loi de la pensée religieuse est la même en effet que celle qui régit l'ensemble de la vie spirituelle“ (S. 233). Ist die geistige Bildung eines Zeitalters über die alten überlieferten Vorstellungen und Dogmenformen hinausgewachsen, so werden ihr letztere unverständlich, fremdartig, hinderlich, sodass entweder in stiller, unmerklicher Weise oder durch gewaltsame Konflikte die alten Schalen beseitigt und neue geschaffen werden. Dieser Prozess geht unaufhaltsam vor sich, da der menschliche Geist den schöpfungsmässigen Trieb eines immer höheren Aufsteigens und einer immer breiteren Entfaltung besitzt. Darin beruht das Gesunde und Normale dieser Entwicklung, sie geht mit innerer Notwendigkeit vor sich. Deshalb ist es auch lediglich eine Konsequenz aus dieser Thatsache, welche die dritte These zieht, wenn sie von allen Denkern verlangt, innerhalb eines und desselben Dogmas oder Bekenntnisses zwischen Inhalt und Form zu unterscheiden. Z. B. wird zwar das Christentum, nicht aber werden die Dogmen oder Lehrbegriffe, in welche es von irgend einem Jahrhundert gefasst ist, ewige Geltung besitzen; denn die Dogmen sind unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen entstanden. Das Bedürfnis und die Fähigkeit der Erkenntnis, die Vorstellungswelt, die Begriffsbildung, die Sprache der damaligen Zeit prägen sich in der Dogmenbildung, in jedem einzelnen Dogma oder Symbol ab. Es ist jedoch darauf zu achten, dass trotz dieser notwendig wechselnden, von der allgemeinen Weltanschauung abhängigen Form der religiöse Inhalt, das Prinzip der betreffenden Religion dasselbe bleibt, welches festzuhalten wir durch unser Gewissen genötigt sind (fr. S. 238, d. S. 61); dass es darum ferner „normative“ Symbole giebt, d. h. Symbole, die in der religiösen Entwicklung des menschlichen Geistes entweder einen stets bleibenden notwendigen Durchgangspunkt zu seinem Ziel oder dies Ziel selbst ausdrücken. Hierher gehören Symbole wie „himmlischer Vater“, „Reich Gottes“, „Wiedergeburt“, „Ausgiessung des heil.

Geistes“, bei denen der Inhalt mit der Form so eng verwachsen ist, dass man beide nicht trennen kann, ohne die Sache überhaupt zu verlieren. Endlich ist zu beachten, dass die Aufforderung, zwischen Inhalt und Form einer Religion zu scheiden, nicht von dem Gedanken beherrscht sein kann, als könnte man einen Inhalt, ein religiöses Gefühl ohne entsprechende Form besitzen. Das ist unmöglich, weil eine jede, also auch eine religiöse Erfahrung, nur in einer bestimmten Form, einem Bilde bewusst wird (fr. S. 235—236, d. S. 56—57). „Une religion sans doctrines, une piété sans pensée, un sentiment sans expression sont choses essentiellement contradictoires“ (ibid.). Natürlich hebt diese Thatsache die Notwendigkeit nicht auf, den wesentlichen Unterschied zwischen Grund und Form im Symbol und in der ganzen Erscheinung der Religion aufzusuchen und durch die ganze Geschichte der Religion hindurch zu verfolgen. Dies ist die eigentliche Aufgabe der Dogmatik (vgl. fr. S. 236 f., d. S. 58). Die Tradition der religiösen Gemeinschaft ist von dem Gesichtspunkte der beschriebenen Entwicklung aus daraufhin zu untersuchen, einerseits was in ihrem geschichtlichen Werden die Seele und das bleibende Prinzip der äusseren Gestaltung ist, andererseits wodurch diese Gestaltung hervorgerufen wird, welche Gründe ihre jeweilige Verschiedenheit bewirken, und welche Form die betreffende Religion bei normaler Entwicklung in der Zukunft annehmen muss. Diese „zugleich kritische und positive, konservative und fortschrittliche“ Art der Arbeit ist der dogmatischen Behandlung der religiösen Erkenntnis möglich gemacht durch die Theorie des kritischen Symbolismus, welcher die Beschaffenheit einer Religion so zu verstehen lehrt, wie wir in diesem Abschnitt entwickelt haben.

2. Nachdem wir den subjektiven Ursprung und Inhalt des religiösen Symbols und die hieraus notwendig zu ziehende Konsequenz der fortschreitenden Umbildung der religiösen Erkenntnis kennen gelernt haben, wollen wir jetzt an der Hand der Ausführungen Sabatiers die Art und Weise untersuchen, wie sich ein von irgend einem religiös begeisterten Menschen geprägtes Symbol den anderen Menschen innerlich vermittelt. Wir haben bereits oben festgestellt, dass sich das religiöse Symbol wie alle

Symbole zunächst und unmittelbar nicht an den menschlichen Verstand wendet, um von ihm begriffen zu werden, sondern einen Eindruck „auf das innere Gemütsleben, das Herz derer macht, die es betrachten“. Ob nach dieser Erfassung des Symbols durch das Gefühl auch der Verstand noch mit ihm zu thun bekommt und wie er es behandelt, werden wir später sehen. Das Organ also, durch welches der Mensch die Symbole in sich aufnimmt, ist die unmittelbare Empfindung, die in ebensolcher Weise angeregt, erhoben und begeistert wird wenn die Seele das religiöse Symbol vernimmt, als wenn sie das angeschaute Bild eines Kunstwerks, das ja auch nur ein Symbol ist, in sich aufnimmt. Sie spürt unter der irdischen Hülle den Hauch des lebendigen Geistes, der sich vergänglichem Stoff zur Form eines ewigen Gehaltes umschuf. Im Menschen liegt jedoch nicht die Initiative dieses Prozesses, sondern im Symbol, das ja erst „das subjektive Gemütsleben aufrüttelt“ (fr. S. 231, d. S. 50). Hat die Seele aber das Symbol vernommen, so muss sie es auch ergreifen und darüber nachsinnen, es begreifen und ganz in sich aufnehmen; ist sie dazu nicht fähig oder ist sie nicht gewillt sich zu regen, so bleibt ihr das Symbol dunkel und unverständlich, sodass sie vielleicht theoretisch weiss, was damit ausgedrückt sein soll, aber das religiöse Verhältnis, welches den Inhalt des Symbols bildet, nicht zu dem ihrigen macht. Es findet also bei der Aneignung und Verwertung eines Symbols durch das religiöse Subjekt weder eine mechanische Wirkung des ersteren noch ein willkürliches Ergreifen des letzteren, sondern eine Wechselwirkung statt, gleich derjenigen, welche bei der Bekehrung eines Menschen eintritt, indem er die ihm angebotene und auf ihn wirkende Gnade Gottes in Christo ergreift und sich kraft eigenen Entschlusses zu Dem hinwendet der ihn zu sich zog. Die eigentümliche Wirkung des religiösen Symbols besteht nun darin, dass es im Herzen derer, die es in sich aufnehmen, dieselben religiösen Empfindungen anregt und dasselbe religiöse Verhältnis herstellt, als in welchen der Schöpfer des Symbols sich befand. Die Ursache des Symbols und die Wirkung desselben sind, wenn anders es überhaupt seinen Zweck erreicht, identisch und gleichwertig. So ist das religiöse Symbol der Kanal, durch welchen die reli-

göse Empfindung und das religiöse Leben des einen in das Empfinden und Leben des andern hinüberfließt und die Seelengemeinschaft zweier Persönlichkeiten herstellt. Hierin beruht auch die erneuernde und fördernde, die stärkende und erbauende Kraft des Wortes Gottes, sei es nun das der urkundlichen Heil. Schrift oder sei es das von der christlichen Gemeinde stets neu erzeugte Wort, welches aus dem Geiste des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe geboren denselben Geist in uns einströmen lässt. Es verschafft uns eben durch seine geistleibliche Natur eine innere Befriedigung und selige Ruhe, welche die Begriffe der Wissenschaft niemals zu wirken imstande sind, da sie allgemeine sind und nur den Intellekt fördern, ohne das persönliche Bedürfnis auch des einzelnen Individuums zu stillen; sie befriedigen nicht den ganzen Menschen (vgl. fr. S. 226, auch S. 231; d. S. 43, auch S. 50). Aus eben dieser irdisch-himmlischen, geist-leiblichen Natur der religiösen Symbole folgt nun auch, dass sie die einzig mögliche und thatsächlich vorhandene Form bilden, durch welche sich die Offenbarung Gottes den Menschen vermittelt (fr. S. 230—232, d. S. 49—51). Das menschliche Perzeptionsvermögen ist seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht imstande, Ewiges und Unsichtbares in rein geistiger, seinem Inhalt völlig kongruenter Form in sich aufzunehmen; es verlangt vielmehr, dass sich das Göttliche in eine sinnliche, sichtbare, symbolische Hülle kleide, durch die es unserer an die menschlich-endliche Anschauung von Raum und Zeit gebundenen Erkenntnis verwandt und fassbar werde. Zwar könnte man im Interesse der reinen und ihr Objekt ganz vermittelnden Offenbarung wünschen, dass unser Erkenntnisvermögen zum Zweck der Aufnahme übernatürlicher Wahrheiten über seine irdischen Schranken hinausgehoben werde; denn allerdings wird ihm durch das Symbol, wie wir schon oben gesehen haben, nicht die ganze, reine, unveränderliche Wahrheit entschleiert. Aber jenes Verlangen, Gott solle sich in rein geistiger Form und in seinem ewigen, unveränderlichen Wesen uns offenbaren, sodass wir über ihn, seinen Willen und seine Thaten die absolute Wahrheit besäßen, ist doch ungerecht; denn es fordert zwei Unmöglichkeiten von Gott: entweder liesse er unser Erkenntnisvermögen unverändert und

mit allen seinen Grenzen und Beschränkungen bestehen, — dann würden wir ihn nicht verstehen, und der Begriff der Offenbarung wäre überhaupt aufgehoben; oder er beseitigte zum Zweck des Verständnisses der reinen Wahrheit die Schranken unserer Erkenntnis, — dann aber hätte er seine eigene Schöpfung zerstört. Wir müssen uns also bei der symbolischen Vermittlung begnügen, die uns ja auch in vollem Masse den religiösen Gehalt giebt, dessen wir bedürfen; es kommt uns nicht darauf an, über das an sich seiende Wesen Gottes und seiner Offenbarungsthaten etwas zu wissen, sondern allein darum handelt es sich, wie Gott sich zu uns verhält und in welches Verhältnis wir zu ihm zu treten haben.

3. Wenn das religiöse Symbol in das Herz eines Menschen sich gesenkt und dort die Wirkungen hervorgerufen hat, die wir darzustellen versucht haben, so muss es wegen des Zusammenhangs, in dem die geistigen Kräfte des Menschen untereinander stehen, sei es nach kürzerer oder nach längerer Zeit notwendig in irgend eine Beziehung auch mit dem reflektierenden Verstand treten. Er verhält sich jedoch zu dem Symbol völlig anders als das innere Gemütsleben, das recht eigentlich zur Aufnahme des Bildes geschaffen und bestimmt ist. Denn das Symbol als Symbol, d. h. ein sichtbares und vergängliches Naturding als Träger einer unsichtbaren und ewigen Idee, ist ihm unfassbar. Der Verstand erkennt die Dinge der Natur, wie sie ihm vernöge der sinnlichen Erfahrung entgegentreten, als irdische Stoffe, als materielle Erscheinungen, die er nach den Kategorien von Mass, Zahl, Zeit, Gewicht, Raum, Art, Gattung u. s. w. beurteilt; dass diese Dinge blosse Schleier für irgend welche Gedanken, dass sie Träger einer übersinnlichen Offenbarung sein sollen, ist ihm unverständlich. Die symbolische Auffassung aber interessiert im Gegenteil alles das an den Dingen nicht, was der Verstand für das Wesentliche an ihnen erklärt; was für den Verstand Mysterium ist, ist für sie Offenbarung (vgl. fr. S. 226 f., d. S. 43 f.). Es ist aber nicht nur natürlich, dass dem Verstand das Symbol als solches ein Geheimnis bleibt, sondern es ist auch nötig, damit der Mensch zu den ewigen und göttlichen Dingen überhaupt das ihrem und seinem Wesen und Wert entsprechende

Verhältnis wahren könne, damit sein Frömmigkeitsgefühl erhalten bleibe. Denn würde er das Göttliche im Symbol mit seinem Verstand ganz und gar begreifen, so hätte er keine Veranlassung mehr, sich ihm zu unterwerfen; Gott wäre von seinem Thron herabgestiegen und hätte sich den Schranken der menschlichen Vernunft unterworfen, die ihn als ihr völlig erkanntes und durchschautes Objekt völlig beherrschen würde. Das wäre der Tod der Frömmigkeit, die ja grade an etwas sich klammern will, das ihr durch grössere Kraft und Macht hilft wider alle Angriffe der Naturwelt. So bleibt es also dabei: das Symbol ist dem Auge des Verstandes fern, dem Herzen aber fühlbar nah. Allein der Verstand lässt sich nicht so leicht beruhigen, der Trieb nach Erkenntnis regt sich immer wieder in ihm, wenn ihm das Gefühl auch zuruft, ihm sei von Natur das Wesen des symbolischen Ausdrucks verschlossen. Der Verstand sucht ihn nun auf andere Weise zu verstehen: er bildet ihn „zu einem abstrakten Begriff um und nimmt dann diesen Begriff für eine Darstellung des Objekts der Religion selber“ (fr. S. 229, d. S. 47). Das ist natürlich ein verhängnisvoller Irrtum; denn wir haben gesehen, dass das Symbol das Wesen Gottes weder bezeichnen will noch kann, da Gott transcendent, das Symbol aber der irdischen Welt entlehnt ist und also nur das Verhältnis des Endlichen zu Gott ausdrücken kann. Nun sucht der Verstand auch dieses Hindernis zu beseitigen, indem er das Irdische, Sinnliche am Symbol immer mehr eliminiert und eine reine Idee daraus entwickelt. Damit ist aber der Sinn und die Kraft des Symbols schon verloren gegangen, ohne dass andererseits das wirkliche Objekt der Religion in seinem Wesen gefunden wäre; denn hat man auf diesem Wege einen ganz allgemeinen Begriff für Gott gewonnen, so bezeichnet dieser doch nicht den lebendigen, auf uns wirkenden Gott, sondern ein beziehungsloses allgemeines Etwas, das aus seinem reinen Ansichsein nicht heraustreten kann und uns infolgedessen auch garnicht religiös interessiert. „Solcher Art sind unsere reinen Ideen vom Unendlichen und Absoluten“ (fr. S. 230, d. S. 48), die für uns inhaltslos und tot, negativ und widerspruchsvoll sind, eben darum weil sie nichts enthalten was ihre Beziehung zu uns ausdrückte, die wir doch nicht leiblose Geister

sind, deren Wesen dem Gottes adäquat wäre, sondern irdische, an die sinnliche Erfahrung gebundene Wesen. Darum haben wir gegen alle solche Versuche des Verstandes, das Symbol zu erfassen indem er es zerstört, vom Standpunkt unserer religiösen Erfahrung aus ein energisches Veto einzulegen. Der Ursprung des religiösen Symbols stammt aus dem religiösen Gemütsleben, sein Inhalt ist die Beziehung dieses Lebens auf Gott, und seine Wirkung auf die Menschen ist die, ihr Gemütsleben in dasselbe Verhältnis zu Gott zu setzen, damit aus dieser Samen tragenden Frucht wiederum ein neuer Erzeuger religiösen Lebens hervorzuschwemme.

4. Wenn wir, am Ende der Erkenntnis-Theorie Sabatiers angelangt, ihre Entwicklung überblicken, so bemerken wir als eine grundlegende Eigentümlichkeit, dass sie überall Gegensätze feststellt, in deren konsequenter Durchführung sie verharret, ohne in irgend einer befriedigenden Weise ihre Vereinigung anzustreben. Denn es wird zwar die Religion selbst auf eine Einheit begründet, nämlich auf die Synthese von Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein (vgl. fr. S. 206 f., d. S. 14 f.), aber diese Einheit ist doch nur eine scheinbare, weil ja die Natur der religiösen Erkenntnisse recht eigentlich in ihrem Gegensatz zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen gefunden wird: jene sind subjektiv, diese objektiv, jene sind Wert-, diese Seinsurteile, jene entfließen dem Prinzip des Mechanismus, diese dem der Teleologie. Der Friede in diesem Kampf der Prinzipien wird nicht darin gesucht, dass beide Reihen von Grundsätzen auf eine höhere Einheit zurückgeführt werden, sondern darin dass jede von beiden Arten der Erkenntnis sich auf ihr Gebiet zurückzieht und sich so entwickelt, wie es aus ihrer scheinbar richtig erkannten Quelle folgt; die religiöse Erkenntnis darf nicht von Objektivität, die naturwissenschaftliche nicht von Teleologie reden, das Sein ihrer Objekte kann die erstere nicht nachweisen und die letztere fragt nicht nach ihrem Wert. Zwar bleibt die Korrespondenz der beiden Reihen von Erkenntnissen nicht unerwähnt (vgl. z. B. fr. S. 219 f., d. S. 33; fr. S. 226, d. S. 43), sie wird aber im Vergleich mit der ausführlichen Darlegung des Gegensatzes nur flüchtig angedeutet und vermag den die ganze Theorie durch-

ziehenden Dualismus in keiner Weise zu beseitigen. Ein solcher Dualismus ist es nun auch, welcher die Grundlage der letzten Erörterung, der über den symbolischen Charakter der religiösen Erkenntnisse, bildet. Alle Aufstellungen nämlich über das religiöse Symbol, seine Notwendigkeit, seine Inadäquatheit, seine Unerkennbarkeit durch den Verstand, und alle Konsequenzen, die daraus auf die Stufenfolge der Religionen, auf die Entwicklung der Dogmen, auf die Aufgabe und den Stoff der Dogmatik und auf das Wesen der Inspiration gezogen werden, beruhen im letzten Grunde auf der Behauptung, dass das Objekt der Religion unendlich, wir aber endlich seien, dass jenes transcendent sei, wir aber der Erscheinungswelt angehörten, und dass wir infolgedessen mit allen unsern Vorstellungen niemals das wahre Wesen jenes Objectes erreichen könnten. Nun wird es ja niemandem, der noch irgend ein Mass christlicher Erkenntnis besitzt, beikommen, die Überweltlichkeit seines Gottes zu leugnen und ihn in pantheistischer Weise in die Welt aufzulösen. Gott ist als selbstbewusste Persönlichkeit schon vor der Schöpfung der Welt vorhanden, und dadurch dass sie aus ihm und durch ihn geschaffen ist, bleibt Er für immer der sie bedingende und über ihr stehende. Grade das ist Götzendienst, dass man die aus der Welt stammende Kreatur vergottet. Für den Christen ist Gott der Heilige, d. h. nach der Grundbedeutung des Wortes der Abgesonderte, der für sich selbst ist und sich selbst genug ist. Er ist als solcher überweltliche Gott dem Wesen der Welt nicht gleich, er ist ewig, sie zeitlich, er geistig, sie stofflich, er unsichtbar, sie sichtbar u. s. w. Man braucht die Transcendenz nicht erst zu beweisen, sie steht dem Christen, der Gott als einen andern ausser und über der Welt kennt, ohne weiteres fest. Aber es ist nun ganz verkehrt, diesen Gegensatz von Gott und Welt so zu benutzen, dass man dem religiösen Bewusstsein die Fähigkeit abspricht, Gott in adäquater Weise zu erkennen; denn Gott ist ja nicht transcendent geblieben, sondern hat durch seine Offenbarung im Reiche der Natur und im Reiche der Gnade sein ewiges Wesen in diese zeitliche Welt versenkt, sodass sie der Spiegel seiner Herrlichkeit ist. Vor allem gilt dies vom Menschen, der ja das Abbild der göttlichen Persönlichkeit und

als solches fähig ist, ewiges Wesen in sich aufzunehmen und zu erkennen. Einerseits dieses vergängliche Gebilde aus Staub trägt er andererseits doch den Hauch des Geistes in sich, der die Immanenz Gottes in der Welt bekundet (Röm. 8, 9. 1 Kor. 3, 16). Obwohl er weiss, dass alles Gute von „oben“ herab kommt (Jak. 1, 17), aus einer anderen, einer transcendenten Welt, so weiss er doch zugleich, dass es eben „hinabkommt“ und hinabgestiegen ist auf diese Erde. Gott und die göttlichen Dinge sind ihrem Ursprung und Wesen nach überweltlich und sind doch ebenso innerweltlich geworden, sowohl allgemein in der gesamten Natur (Act. 17, 27 f. Röm. 1, 19—20) als besonders im Herzen des gläubig gewordenen Menschen (Joh. 14, 23), der mit seinem HErren Ein Geist ist (1 Kor. 6, 17). Die höchste Stufe dieser Einheit, wo göttliches und menschliches Wesen sich zu Einer Person vereinigen, sehen wir ja in Christo, dem Gottmenschen, der dadurch das menschliche Wesen wieder gereinigt und geheiligt hat zum Gefässe des göttlichen. Diese Thatsache der Immanenz Gottes in der Welt will ja auch sicher Sabatier nicht leugnen, zumal er die Gottesvorstellung durch eine innere That des Menschen entstehen lässt, aber er hat ihre Konsequenzen nicht berücksichtigt. Wir halten also beides fest, einmal dass das Objekt der Religion überweltlich, transcendent und dann dass es innerweltlich, immanent ist, wobei wir letzteres noch genauer dahin bestimmen, dass sowohl Gott vermag sich im Menschen abzuprägen, ohne dass dadurch sein göttlich-unendliches Wesen zerstört würde, als auch dass der Mensch fähig ist ein Spiegel und Träger göttlichen Wesens zu sein, ohne dass dadurch sein menschlich-endliches Wesen zerstört würde. Was folgt nun aus dieser Beobachtung für die Art der religiösen Erkenntnis? Zunächst dies, dass alle unsere religiösen Ausdrücke und Begriffe aus der Erfahrung stammen, die irgendwann und irgendwie an der natürlichen Welt und an den Objekten des christlichen Glaubens gemacht worden ist. Ersteres will besagen, dass unsere religiösen Begriffe formell dieselben sind wie die, welche in der Sprache überhaupt gebraucht werden, dass sie also letztlich auf den Bezeichnungen beruhen, die man den Dingen auch abgesehen von allem religiösem Verhältnis zu

ihnen vermöge der menschlichen Geistesfähigkeit gegeben hat. Nur inhaltlich hat dann das religiöse Bewusstsein diese Begriffe umgeprägt (man vergleiche die Vertiefung und Umbildung, welche Begriffe der griechischen Sprache im Neuen Testament erfahren haben). Letzteres — dass alle religiösen Begriffe auf der Erfahrung an den Glaubensobjekten beruhen — will besagen, dass das christliche Erkennen nie a priori zu Werke gehen und Dinge über Gott aussagen darf, die ausserhalb unserer Erfahrung von ihm liegen, sondern dass sie nur das, was Gegenstand christlicher Erfahrung irgendwann und irgendwie geworden ist und noch wird, dies aber auch vollständig und ohne jede Beschränkung, zum Gegenstand christlicher Erkenntnis machen kann und darf, wobei selbstverständlich das der Offenbarung und folgeweise der Erfahrung zu Grunde liegende und in ihr sich abprägende Wesen Gottes mit eingeschlossen ist. Wir haben absichtlich die Behauptung vermieden, dass unser christliches Bewusstsein notwendig und immer in „Symbolen“ spricht; denn wir halten die schlechthinige Bezeichnung aller religiösen Begriffe als Symbole nicht für genau. Sicherlich ist es ein Symbol im strengen Sinne des Wortes, wenn ich von Gott sage, er sei mein „Fels“; es ist aber nicht symbolisch gesprochen, wenn Johannes sagt „Gott ist die Liebe“; denn Sabatier bestimmt (fr. S. 224, d. S. 41) den Charakter des Symbols dahin, dass es „das Unsichtbare und Geistige durch das Sichtbare und Materielle ausdrücke“, was nur auf solche Aussagen des religiösen Bewusstseins angewendet werden kann, die einen Gegenstand äusserer sinnlicher Erfahrung zum Bilde einer geistigen Realität machen. Wenn wir aber mit Recht sagen, Gott sei Geist oder Liebe, wenn wir überhaupt etwas Geistiges von Gott aussagen mit Ausdrücken, die nicht aus der sinnlichen Erfahrung, sondern aus dem Geistesleben genommen sind, so ist es nicht genau geredet, wenn Sabatier alle Aussagen des religiösen Bewusstseins für Symbole erklärt und dann das Wesen des Symbols im angegebenen Sinn bestimmt. Fassen wir dies noch genauer ins Auge. Das wirkliche, aus materiellen Dingen gebildete Symbol muss man, um den ihm zu Grunde liegenden Sinn zu finden und seine Berechtigung nachzuweisen, seines bildlichen Charakters

entkleiden. Dann erst, wenn ich den Gedanken gefunden habe, der durch die bildliche Form eingehüllt wird, habe ich das Symbol verstanden, dann erst habe ich ein Recht, auch mir das Symbol anzueignen. Ich wende ja ein Symbol nicht um seiner Form allein und zuerst, nicht um seiner äusseren Kraft und Schönheit willen an, sondern darum, weil der religiöse Gedanke, der sich darin kleidet, meiner religiösen Gewissheit entspricht. Andererseits kommt es aber auch sehr auf die Art des gebrauchten Bildes an (gegen Sabatier fr. S. 229, d. S. 46 f.), in dem Sinne nämlich, dass ich bei jedem neuen, mir bekannt werdenden Bilde prüfen muss, ob es meinem religiösen Bewusstsein nicht zuwider läuft; thut es das, so muss ich das Bild eben abweisen, thut es das nicht, so nehme ich es als wahren und plastischen Ausdruck auch meiner religiösen Gewissheit an und halte es nun fest, grade um des Gedankens willen, den es enthält und der im letzten Grunde das Massgebende bei der Hinnahme und dem Gebrauch religiöser Symbole ist. Nun giebt es aber neben diesen wirklichen Symbolen auch Begriffe des religiösen Bewusstseins, die sich grade dadurch von ihnen unterscheiden, dass man nicht erst nötig hat, ja dass es garnicht möglich ist, nach dem ihnen zu Grunde liegenden Gedanken zu fragen, deshalb nämlich, weil sie schon selbst bildlos ausgesprochene Gedanken sind. Eigne ich mir den Ausruf des Psalmisten an „Gott der HErr ist Sonne und Schild“, so muss ich zwischen Inhalt und Form dieser Aussage unterscheiden, oder ich rede gedankenlos und widersinnig. Spreche ich aber mit Jesus „Gott ist Geist“, so kann ich nicht zwischen Inhalt und Form dieses Begriffes unterscheiden; denn er ist nicht symbolisch, sondern rein und an sich wahr. Dort mussten wir das Gold aus seiner erdigen Umhüllung heraus-schälen, hier wird es uns unmittelbar selbst geboten. Es ist also garnicht an dem, dass alle Begriffe unseres religiösen Bewusstseins Symbole wären. Doch ist diese Ausstellung nicht die Hauptsache unserer Kritik. Vielmehr liegt es uns jetzt vor allem daran, die Behauptung Sabatiers zu bekämpfen, dass alle Begriffe und Ausdrücke des religiösen Bewusstseins ihrem Gegenstand notwendig inadäquat seien und niemals für den gleichartigen Ausdruck desselben genommen werden könnten.

5. Wir stellen uns auch hier sofort auf den Standpunkt der christlichen Erkenntnis, da jene Aussage Sabatiers wie überhaupt seine ganze Erkenntnis-Theorie ja ebenso der Sprache des christlichen Bewusstseins als der alles religiösen Bewusstseins überhaupt gelten soll. Auf dem Gebiete des Christentums wird nun aber die Frage nach der Adäquatheit oder Inadäquatheit der religiösen Erkenntnis eine etwas andere Beantwortung finden als wie sie Sabatier gegeben hat. Christliche Erkenntnis ist immer nur möglich, wenn der Erkennende die Wahrheit des Christentums an sich selbst erfahren, sich zu dem lebendigen Gott bekehrt und eine Einsicht in den spezifischen Unterschied der natürlichen Welt und Erfahrung, in der er vor seiner Bekehrung stand und in der er noch Tausende stehen sieht, gewonnen hat. Der unbekehrte, d. h. derjenige Mensch, der das Zentrum seiner Persönlichkeit in die Welt verlegt hat, wie sie als sündige und irrende im Gegensatz zu Gott steht, und der infolgedessen alles, auch das Christentum, von diesem kosmozentrischen oder man kann auch sagen egoistischen Standpunkt aus beurteilt, wird das Wesen des christlichen Glaubens niemals richtig begreifen können. Er interessiert ihn nur soweit, wie alle anderen Religionen ihn interessieren, die er dem Christentum entweder überordnet oder gleichsetzt oder doch nur graduell unterstellt. Ein solcher kann in seinem sittlichen Leben vielleicht recht hoch stehen und vermöge äusserer verstandesmässiger Beschäftigung mit dem Christentum vielleicht viel Gutes und Richtiges über dasselbe aussagen, aber im Grunde sind die Objekte des christlichen Glaubens seiner Erkenntnis und seinen Begriffen gänzlich inkommensurabel, da er ihren spezifischen Unterschied von allen Objekten der natürlichen Welt noch nicht erkannt hat und solange nicht erkennen kann, bis er, herangezogen durch die suchende und zuvorkommende Gnade Gottes, innerlich neu geboren wird und sein Ich mit seinem Wesen und Willen, Denken und Handeln aus der Welt heraus und in Gott hinein verlegt. Diese seine Bekehrung ist ein religiös-sittlicher Akt, durch den Gott für den Bekehrten zum einzig bestimmenden Prinzip seines Lebens und zum höchsten Gut wird. Ausserdem aber ist auch die Erkenntnis des Menschen eine neue ge-

worden, und das ist es, was wir zum Zweck der Beurteilung der religiösen Begriffe noch näher erörtern müssen. Zweifellos ist die Abwendung der Menschheit von dem Einen lebendigen Gott und die Entstehung des Heidentums nicht auf einen Irrtum des Intellekts, sondern auf eine sündige, dem Willen Gottes sich entgegensetzende Geltendmachung des eigenen Willens zurückzuführen. Wenn der Mensch sich erst von Gott abgewandt hat, dann schwindet allmählich auch das Bewusstsein von dem Wesen des wahren einzigen Gottes, und der Mensch, der nun einmal ohne etwas Göttliches, zu dem er sich in Verhältnis setzt, nicht auskommen kann, macht sich eigene falsche, göttliches Wesen überhaupt nicht besitzende Götter. Damit ist schon, auf Grund der Korruption des religiösen und sittlichen Verhältnisses zu Gott und der Welt, auch eine solche des Verstandes eingetreten, sodass die Heiden wegen ihres Götzendienstes „Narren“ (Jer. 10, 14: נְבִיִּיר), und die, welche überhaupt an keinen Gott glauben, „Thoren“ genannt werden (Ps. 14, 1: נְבִיל). Ebenso finden sich diese Konsequenzen im Neuen Testament gezogen. Die Heiden haben Gott nicht geehrt und ihm nicht gedankt — das ist ihre religiös-sittliche Verfehlung —, und nun sind sie infolgedessen auch in ihren Gedanken thöricht geworden, und ihr unverständiges, Gott nicht erkennendes Herz ist verfinstert (Röm. 1, 21—22). Die sittliche Verirrung ist das erste, sie hat aber das Sinken des Intellekts zur Folge, die sich darin zeigt, dass die Menschen, die sich von Gott abgewandt haben, weder richtige Selbsterkenntnis noch Welterkenntnis noch Gotteserkenntnis besitzen. Sie halten sich selbst für weise (Röm. 1, 22, vgl. 1 Kor. 1, 19 ff.) und beurteilen von diesem Bewusstsein aus die ihnen entgegretende schlichte Heilspredigt als Thorheit (1 Kor. 1, 18, 23). Grade sie aber zeigen doch ihre Thorheit handgreiflich darin, dass sie irdische, vergängliche, leblose Dinge zu ihren Göttern machen (Röm. 1, 25). Sie mögen in der Einzelerkenntnis und in der Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs der Dinge wie in ihrer kulturellen und künstlerischen Verwertung noch so weit vorgeschritten sein — daran hindert sie ihre ἀσέβεια nicht —, das tiefste Wesen und den Zweck aller Dinge, nämlich ihre Unterordnung unter Gott und ihr Bestimmtsein für Gott, ver-

mögen sie nicht zu erkennen; sie widmen dem Geschaffenen anstatt dem Schöpfer Verehrung und sie halten vergängliche Dinge für höhere Güter als den lebendigen Gott. Die wahre σοφία fehlt ihnen auch in betreff ihrer Gottesvorstellung, da sie den unvergänglichen Gott, dessen Wesen Herrlichkeit ist, mit dem Bilde eines vergänglichen Menschen oder Tieres vertauscht haben, dem Er ähnlich sein sollte (Röm. 1, 23). Sie haben vollständig die Einsicht verloren in das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem die Kreatur zu Gott steht, und in das geistige Wesen dieses Gottes selbst. Und das daraus folgende praktische Verhalten ist der Beweis ihrer, durch die ἀσέβεια hervorgerufenen μωρία. In genauer Parallele zu diesem Schwinden der Erkenntnis des Religiösen und Sittlichen bei der Abkehr von Gott steht nun die Erneuerung der Erkenntnis durch die Bekehrung zu Gott; denn ebenso sicher tritt sie ein, ebenso ist sie aber auch nicht das Primäre in dem religiösen Verhältnis, sondern das Sekundäre, ebenso bezieht sie sich nicht auf das Natürliche, sondern auf das Geistliche, nicht auf die Welt, sondern auf Gott und seine Heilsthaten. Dass sie im christlichen Bewusstsein eine Rolle spielt, zeigt 1 Kor. 1 und 2 in klarster Weise. Dort bekämpft Paulus die unter den Hellenen erstrebte und masslos hoch geschätzte σοφία (1, 17, 19, 21), die nur eine σοφία τοῦ κόσμου, eine Weisheit der Gott entfremdeten Welt ist (1, 20 f.), unfähig Gott zu erkennen und ihre Kraft nur in der Überredung anwendend (2, 4). Eine solche σοφία ist kein Eigentum des einfachen Christen (2, 26), er braucht sie zu seinem Heil nicht zu besitzen, ja er darf sie garnicht besitzen, da sie ja keine richtige Erkenntnis Gottes enthält und von Gott durch seine Erwählung der Unweisen als nichtig in ihrem Verhältnis zum christlichen Glauben hingestellt ist (V. 27). Besitzen aber darum die Christen keine Erkenntnis? Gewiss, sie empfangen durch ihr Christwerden eine aus dem Glauben erwachsende und seine Objekte durchdringende Erkenntnis. Zwar ist das Erste, was der Apostel dem Pochen auf Weisheit bei den Griechen gegenüberstellt, nicht eine andere Weisheit, sondern das Kreuz Christi (1, 17), unter welches sich beugend jeder Mensch seine eigene Erkenntnis zurückstellen muss. Aber eben diesen Christus

nennt Paulus bald darauf (V. 24) auch eine σοφία, nämlich die σοφία τοῦ θεοῦ. Also Christus ist für den Christen die Verkörperung göttlicher Weisheit und teilt sie ihm in demselben Masse mit, wie er ihm die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung, die in ihm und durch ihn und sein Werk realisiert sind, mitteilt (V. 30). So bekommen die Christen die γνῶσις (2 Kor. 4, 6) oder die ἐπίγνωσις (Eph. 1, 17), die christliche Erkenntnis, welche das Ziel der inneren sittlichen Erneuerung ist (Kol. 3, 10) und in der die Christen wachsen, in dem Masse wie ihr sittliches Fruchtrbringen wächst (Kol. 1, 10; lies εἰς ἐπίγνωσιν, vgl. v. Hofmann z. d. Stelle). Einst waren sie Finsternis, nun aber sind sie Licht im Herrn (Eph. 5, 8, vgl. Act. 26, 18), erleuchtet an den Augen ihres Herzens (Eph. 1, 18). So können und sollen sie auch als Boten Gottes das Licht, welches sie durchleuchtet und erfüllt, ausstrahlen lassen in die Herzen der Unbekehrten; Israel ist das Licht der Heiden (Jes. 60, 1 f.), und diese seine Aufgabe hat Paulus, der Judenchrist, in höchstem Masse erfüllt (Act. 13, 47), zugleich an seinem Teile das Wort des Herrn realisierend, wonach seine Jünger das φῶς τοῦ κόσμου sein sollen (Matth. 5, 14). Diese christliche Erkenntnis besitzt in irgend einem Masse jeder Christ, obwohl sie natürlich je nach dem Masse der Begabung an Tiefe und Intensität verschieden sein kann. Manch einer ist in geistlichen Dingen noch ein νήπιος, der nur γάλα vertragen kann, ohne dass ihm deshalb die Erkenntnis ganz abgesprochen werden könnte (1 Kor. 3, 1—2); wer aber heranwächst zu einem Altersmass, in dem man die Fülle Christi empfängt, wo Glaube und Erkenntnis ganz eins sind (Eph. 4, 13), der gehört zu den τέλειοι, unter denen der Apostel Weisheit reden kann (1 Kor. 2, 6). Freilich würde dies alles der Erfahrung widersprechen, wenn man annehmen wollte, diese Erkenntnis beziehe sich auf andere Objekte als die des christlichen Glaubens, in dessen Sphäre die Erkenntnis ja erst entstand. Vielmehr richtet sie sich auf das, was uns Gott in seiner Gnade geschenkt hat (1 Kor. 2, 12), nämlich auf seine Heiloffenbarung, die sich am glorreichsten im Antlitze Christi spiegelt (2 Kor. 4, 6), und auf Gott selbst, dessen Tiefen der uns geschenkte göttliche Geist erforscht (1 Kor. 2, 10 vgl. 12).

Was wir in unserm Glauben besitzen und in unserm Christenleben je und je erfahren haben, das sucht die Erkenntnis in seinem Wesen und in seinen Ursachen, in seiner Ordnung und seinen Konsequenzen zu verstehen. In dieser Thätigkeit kann ein schlichter, ungebildeter, aber frommer Christ zu viel reicheren und tieferen Ergebnissen gelangen als es ihm auf anderen Gebieten jemals möglich wäre; er kann unter Umständen den gelehrten Kritiker, der von philosophischem Standpunkt aus sich mit dem Christentum beschäftigt, an wahrer christlicher Erkenntnis weit übertreffen und imstande sein, dessen Methode auf Grund ihrer der Heilsgewissheit und Heilserkenntnis widersprechenden Resultate als falsch zu erweisen. Dass also eine christliche $\gamma\omega\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ als Frucht des Heilsglaubens eintritt und bis zu einem gewissen Grade immer eintreten muss, das haben wir aus der Schrift ersehen. Wie verhält sich nun aber diese christliche Erkenntnis zu der des unbekehrten Menschen, der doch Erkenntnis auch besitzt und sie vielleicht auch auf das Christentum anwendet? Es ist von vornherein unmöglich, dass die formellen Bedingungen, unter denen überhaupt Erkenntnis zustande kommt, in beiden Arten verschieden sein sollten. Der Mensch hat den äusseren Apparat seiner Erkenntnis durch die Schöpfung empfangen und durch die Sünde nicht eingebüsst; es ist nun auch nicht Gottes Weise, den sich zu ihm bekehrenden Menschen in irgend einer Beziehung zu vernichten, sondern er hebt ihn in seinen natürlichen Gaben und er lässt die Form seines Geistes, die er selbst ihm gegeben, bestehen. Sowohl der unbekehrte als der bekehrte Mensch erkennt zunächst nur auf Grund der Erfahrung, bei beiden kann dann die Erkenntnis auch der Erfahrung vorausgehen, bei beiden hängt das Mass der Richtigkeit der gewonnenen Resultate von der Gründlichkeit der Erfahrung und der Übereinstimmung der erkenntnismässigen Begriffe mit der Erfahrung ab. Soweit hat Sabatier unbedingt recht, wenn er es für eine sonderbare Annahme erklärt, dass die Formen oder natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnis durch die göttliche Offenbarung und unsere Bekehrung zu Gott geändert würden (fr. S. 230 f., d. S. 49). Wie wäre es sonst möglich, dass der natürliche Mensch die

Heil. Schrift wenigstens äusserlich verstehen und zum Gegenstand der Forschung machen kann? Wie wäre es sonst erklärbar, dass ein inneres Ergreifen des in der Heil. Schrift enthaltenen Willens Gottes eintreten kann, das, wenn es auch noch so sehr auf besondere Influenz Gottes sich zurückführt, doch ohne äussere Kenntnis garnicht möglich ist? Grade letztere Thatsache führt uns nun aber darauf, den Unterschied der natürlichen und der christlichen Erkenntnis ebenso scharf zu betonen. Er ist ein materieller und beruht auf der inhaltlichen Verschiedenheit der christlichen Erfahrung von der natürlichen oder mit andern Worten auf der Natur der Objekte, auf welche diese Erfahrung sich richtet. Der natürliche Mensch oder derjenige, welcher den Glauben an den lebendigen Gott noch nicht zum Prinzip seines Urteilens, Wollens und Handelns gemacht hat, wird an allen Objekten, die irgendwie in seinen Gesichtskreis treten, eine Erfahrung machen, die sehr gründlich, ausgedehnt, innerlich sein kann, die aber niemals in einer inneren Umkehrung der sittlichen Richtung seiner ganzen Persönlichkeit bestehen wird, durch welche nicht irgend etwas Kreatürliches — und sei es auch die reinste philosophische Ethik —, sondern der offenbarte Wille des heiligen Gottes zum Zentrum seines Lebens wird. Diese sittliche Umkehr verlangt nun aber das Wesen des christlichen Glaubens, wenn er recht erkannt und praktisch angewendet werden will, und sie ist der Inhalt der spezifisch christlichen Erfahrung (vgl. Teil II, Kap. 4, No. 1 unserer Abhdl.). Dadurch wird die Stellung des Menschen zu den Glaubensrealitäten eine ganz andere wie die des natürlichen Menschen: für diesen haben sie keinen Wert oder einen Wert nur neben andern Dingen, für jenen sind sie das höchste Gut; dieser beurteilt sie auf Grund intellektueller, nicht sittlicher Erfahrung von demselben Standpunkt aus, von dem er die übrige Welt beurteilt, jener legt den besonderen Maßstab an sie, der sich ihm aus seiner spezifischen Erfahrung ergeben hat; dieser fühlt sich von ihnen nicht abhängig, jener fühlt sich ihnen gegenüber innerlich verpflichtet. Aus dieser veränderten Stellung fließt auch eine veränderte Erkenntnis, und nun erst können wir die Frage beantworten, ob und inwieweit die christliche Erkenntnis

den Objekten des christlichen Glaubens adäquat ist oder ob sie ihnen überhaupt inadäquat ist.

6. Von der Behauptung ausgehend, dass unsere religiösen Begriffe Symbole seien, führt Sabatier ihre Inadäquatheit im Verhältnis zu ihren Objekten in drei Stufen aus: 1) sind sie inadäquat, weil sie endlich, sinnlich, materiell sind, das religiöse Objekt aber unendlich und geistig ist (fr. S. 224 ff., d. S. 40 ff.); 2) weil sie niemals das Wesen der Objekte ausdrücken, sondern nur unser subjektives Verhältnis zu ihnen (fr. S. 227 f., d. S. 45); 3) weil sie wegen ihrer logischen Unklarheit für die Erkenntnis stets ein Geheimnis bleiben (fr. S. 227, 229 f., d. S. 44, 47 f.). Wir haben nun schon oben gesehen, dass das religiöse Bewusstsein keineswegs immer genötigt ist, sich in Symbolen auszudrücken. Aber abgesehen davon kann man auch nicht rundweg behaupten, das Symbol sei den Glaubensobjekten inadäquat, sondern man muss unterscheiden zwischen äusserer und innerer Inadäquatheit. Äusserlich angesehen sind natürlich alle Begriffe und Ausdrücke dem geistigen Wesen Gottes inadäquat, weil es eben keine Geistersprache giebt, die Gott zu uns gesprochen hätte, damit wir ihn wieder so anredeten; es findet hier dasselbe Verhältnis statt wie es zwischen den Luftschwingungen, die ich durch mein Sprechen hervorbringe, und der Sprache mit ihrem geistigen Inhalt besteht. Aber diese äusseren Zeichen sind doch ihren Objekten oder dem, was sie darstellen wollen, innerlich adäquat, d. h. sie vermögen dasselbe objektiv, klar, unmissverständlich auszudrücken. In dem Symbol „Gott ist ein verzehrendes Feuer“ ist das materielle Feuer Gott inadäquat, dagegen ist der Gedanke, den ich ja grade mit diesem Bilde ausdrücke, Gott adäquat; es gehört zu Gottes Wesen, dass er den unbussfertigen Sünder im Zorneseifer strafen muss. Die Glaubenserfahrung des Christen, die durch die Influenz der Heilsfaktoren entstanden ist und nur so fortbesteht, kann nur bei der objektiven Realität dieser Faktoren existieren und trägt durch ihre eigene Existenz die Gewissheit von der Realität derselben in sich. Die, wie wir sahen, auf dieser Erfahrung beruhende christliche Erkenntnis wird nun auch die objektive Realität der religiösen Objekte ausdrücken können

Sabatier behauptet (fr. S. 227, d. S. 45), die religiösen Symbole oder — wie wir nach seiner Auffassung auch einfach sagen können — die religiösen Begriffe und Ausdrücke überhaupt bezeichneten nicht Gott an sich, sondern nur die Art und Weise, wie wir uns von Gott bestimmt fühlten. Sicher ist dies zunächst richtig; es kommt uns garnicht in den Sinn — wovon uns Sabatier warnt (fr. S. 228, d. S. 45) — „von der subjektiven Erfahrung abzusehen“, wenn wir religiöse Urteile aussprechen. Auf diese Erfahrung kommt ja eben alles an; weil wir Gott erfahren haben, darum drücken wir die Beziehung zu ihm mit religiösen Begriffen aus. Aber andererseits fällt es uns auch nicht ein zu glauben, dass wir damit lediglich Gottes Verhältnis zu uns bezeichneten und über sein Wesen nichts aussagten. Nennen wir ihn, weil wir unsere und der ganzen Welt Abhängigkeit von ihm erfahren haben und weil wir seine sittlichen Wirkungen kennen, die absolute Persönlichkeit, nennen wir ihn Geist oder Leben, so sind wir dessen gewiss, dass er objektiv dies ist, weil wir ihn sonst nicht subjektiv als solchen hätten erfahren können. Sabatier nennt die reine Idee vom Absoluten inhaltslos und widerspruchsvoll, weil das Element der Erfahrung daraus entfernt sei (fr. S. 230, d. S. 48). Ob dies richtig ist, wenn in der Philosophie dieser Ausdruck gebraucht wird, lassen wir dahingestellt. Dient er aber in der christlichen Theologie zur Bezeichnung Gottes, so ist Sabatiers Urteil nicht zutreffend; denn die Erfahrung ist ja doch hier die Grundlage dieser Bezeichnung und ist mit ihrer ganzen Fülle darin enthalten; da Gott als der Absolute die Fülle aller Wesenheiten in sich trägt, die es überhaupt geben kann und aus denen er auch diese Welt gebildet hat. Sabatier könnte einwenden, es fiel dem gewöhnlichen Christen nicht ein, Gott als die absolute Persönlichkeit zu bezeichnen, sondern das sei eine dogmatische Formel. Gewiss, das ist richtig; da aber bei Sabatier die Dogmatik nichts anderes ist als die Untersuchung und Fixierung der religiösen Symbole (fr. S. 230, d. S. 48; fr. S. 236 f., d. S. 58) oder eine Art von „höherem Symbolismus“, und da nach seiner Ansicht Gott „seiner Natur nach wissenschaftlich unerkennbar“ ist, so wäre dieser Einwand schliesslich

doch nicht passend. Natürlich ist keiner von den Gottesbegriffen, die aufgestellt werden könnten, eine „Definition“ Gottes (fr. S. 227, d. S. 45). Definieren heisst, einem Allgemeinen unterordnen und die spezifischen Unterschiede hinzufügen; da es nun nichts Allgemeines über Gott giebt, kann Gott auch nicht definiert werden. Diesen gegnerischen Anspruch hätte Sabatier auch nicht zu befürchten brauchen, wohl aber den, dass wir vermöge der christlichen Erkenntnis, die sich auf die christliche Erfahrung von der objektiven Realität der Glaubensobjekte gründet, auch objektive Begriffe und Ausdrücke von Gott und göttlichen Dingen anwenden können. Wir wollen selbstverständlich damit nicht behaupten, dass alle religiösen Begriffe etwas über das objektive Wesen Gottes direkt aussagen, aber wir wollen Dem wehren, dass alle Begriffe von Gott rein subjektiv wären, d. h. nur sein Verhältnis zu uns oder unser Verhältnis zu ihm bezeichnen, ohne dass wir dabei die Gewissheit hätten, Gott sei auch in Wirklichkeit, objektiv so, wie er sich uns offenbart habe. Wenn wir von der christlichen Erfahrung reden, so ist ja auch nicht dies unsere Meinung, als sei sie nur die auf den einzelnen Christen beschränkte Erfahrung. Diese ist ja viel zu gering, als dass sich daraus eine umfassende Erkenntnis der göttlichen Realitäten ableiten liesse. Vielmehr meinen wir auch die ganze, in der Heil. Schrift niedergelegte Offenbarung Gottes, und reden nur darum von christlicher Erfahrung, weil diese wie wir sahen nötig ist, um das wahre Wesen der Heilsobjekte, also auch den Charakter der Heil. Schrift als der Quelle der göttlichen Offenbarung zu erkennen. In der Erfahrung ist die Schrift als Ursache, Norm und stets von neuem anzueignendes Objekt der Erfahrung eingeschlossen. Diese göttliche Offenbarung ist nun nach Sabatier (fr. S. 230 f., d. S. 49 f.) auch nicht imstande, uns „religiöse Ideen mitzuteilen, die ihrem Objekt völlig entsprechen würden und folglich auch reine und unveränderliche Wahrheit besässen“. Die Gründe dafür sind, dass 1) unser religiöses Bewusstsein das Geistige und Unsichtbare nur im Materiellen und Sichtbaren, nur in Bildern erfassen und verstehen könne. Wir haben aber schon oben nachzuweisen versucht (vgl. No. 4), dass unsere religiöse Erkenntnis keineswegs

immer in Symbolen zu reden genötigt ist, sondern dass sie auch Begriffe kennt, die den Inhalt des religiösen Bewusstseins direkt ausdrücken. 2) würden wir die rein religiöse Wahrheit nicht verstehen, weil unsere Vorstellungen an Raum und Zeit gebunden seien und in Widerspruch miteinander gerieten, wenn man sie aus der Anschauung von Raum und Zeit herausnähme. Dies ist ja nun zweifellos richtig, dass Raum und Zeit die Formen sind, in denen die ganze endliche Welt besteht, und dass sich in diesen Schranken auch das menschliche Denken bewegen muss. Aber andererseits ist doch der Mensch imstande, den Gedanken des Ewigen und Unräumlichen zu fassen, der ihm durch den Blick in die endlose Zeit und in den unendlichen Himmelsraum sich aufdrängt. Ferner weiss der Christ das Doppelte, einmal dass er von der Vorstellung Gottes alle Schranken des Raumes und der Zeit abstreifen muss, und dann, dass Gott sich trotzdem in Raum und Zeit geoffenbart hat und noch offenbart, ohne sein Wesen dadurch zu verändern. Das ist erklärlich, darum weil Gott ja selbst diese Welt als eine zeitlich-räumliche geschaffen hat und weil infolgedessen ihr Wesen als endliches, wenn es auch von dem seinigen verschieden ist, ihm doch nicht widerspricht, nicht entgegengesetzt ist. Wenn der Christ dies aus der Heil. Schrift und auch aus seiner eigenen Lebenserfahrung weiss, so liegt kein Grund vor, warum reine und wahre Ideen über den unendlichen Gott seinem endlichen Bewusstsein unfassbar sein und ihre Mitteilung eine Zerstörung der Form seines Geistes bedeuten sollte. Sabatier geht bei seiner Behauptung nämlich 3) von der Voraussetzung aus, Gott müsse sich in seiner Offenbarung, um uns überhaupt verständlich zu werden, der „Form unseres Geistes und den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnis anpassen“. Wir haben nun unsererseits oben schon ausgeführt, inwiefern denn selbst bei einer materiellen Verschiedenheit der natürlichen und der christlichen Erkenntnis die Formen beider die gleichen blieben; wir müssen jetzt noch näher hinzufügen, dass bei dem Christen der Grad der Erkenntnisfähigkeit ein anderer wird, nämlich in der Weise, dass der Christ imstande ist, Dinge, die in der Erscheinungswelt Gegensätze und Widersprüche bilden würden, in Gott und seiner

Offenbarung widerspruchslos zusammenzudenken. So muss z. B. der natürliche Mensch von seinem Standpunkt aus das Dogma von der Trinität abweisen, weil es seinem Denken widerspricht, dass wir „einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren und doch nicht die Personen ineinander mengen noch das göttliche Wesen zertrennen“ (Symb. Quic.); so muss er das Dogma von der gottmenschlichen Person Jesu Christi abweisen, weil er nicht begreifen kann, wie der unendliche, ewige Gott ein endlicher, vergänglicher Mensch werden kann, ohne sich damit selbst zu zerstören. Ist aber der Mensch Christ geworden, so glaubt er nicht nur an diese Thatsachen, sondern er kann sie auch ohne Widerspruch denken; denn ihm ist eine tiefere Erkenntnis zuteil geworden, als er vordem hatte, und die Einsicht aufgegangen, dass der Verstand des unbekehrten Menschen nicht die Norm für die Denkmöglichkeit aller Dinge abgiebt. Gott passt sich eben in seiner Offenbarung dem menschlichen Geiste nicht so an, dass dieser sie ohne weiteres verstehen könnte; vielmehr treffen hier mehrere Bedingungen zusammen, nämlich zuerst der Rest religiöser und sittlicher Gesinnung, der auch im natürlichen Menschen noch vorhanden ist und ihm als dem Ebenbilde Gottes unverloren bleibt; sodann das Getroffenwerden seines Herzens durch das göttliche Wort, wodurch die Hinkehr zu Gott bewirkt wird; dann endlich erst das Verständnis der göttlichen Offenbarung. Gott schafft sich also durch seine Influenz auf den Menschen (Jak. 1, 18. Joh. 1, 13. 1 Petr. 1, 23. Jer. 20, 7) erst das Organ, das ihn aufnehmen kann; der Mensch ergreift auf Grund dessen, dass er ergriffen ist (Phil. 3, 12). So lernt er sehen in der neuen Welt, in die er eingetreten ist, sein Herz und seine Erkenntnis werden den Objekten des Glaubens gewissermassen verwandt; er erkennt als Wahrheiten, was ihm die Urkunde der göttlichen Offenbarung über das Wesen der letzteren sagt, als so reine und unveränderliche Wahrheiten wie die einmal geschehenen Thatsachen der Offenbarung unveränderlich und nicht aus der Welt zu schaffen sind. Sabatier gesteht gewissen Symbolen wie dem „himmlischen Vater“, dem „Reich Gottes“, der „Wiedergeburt“, der „Ausgiessung des heiligen Geistes“ und allen „ausschliesslich religiösen

Worten“ Christi ewige Geltung zu (fr. S. 238 f., d. S. 61), weil sie unauflöslich mit unserm religiösen Leben verknüpft seien und die notwendigen Stufen desselben angemessen ausdrückten. Sie werden bleiben als diese Symbole, d. h. sowohl nach Form als nach Inhalt. Diese Symbole, diese religiösen Worte Christi müssen also doch reine, unveränderliche Wahrheit enthalten. Wie wäre dies aber möglich, wenn die göttliche Offenbarung, aus der doch jene Bilder geflossen sind, keine unveränderliche Wahrheit uns mitzuteilen in stande wäre, die wir ja noch dazu in jenen Symbolen Bezeichnungen für notwendige Durchgangspunkte unseres religiösen Lebens erkennen sollen? Es muss also zugestanden werden, dass die Offenbarung uns wenigstens einige Symbole zugeführt hat, die nach Form und Inhalt unveränderlich sind. Warum erkennt nun aber Sabatier nur den Symbolen Unwandelbarkeit zu, die auf der Entwicklungslinie des menschlichen Geistes zur höchsten „moralischen Gestalt“ die normativen Stufen, den „Ursprung, den Fortschritt und das Ziel des religiösen Lebens“ bezeichnen? Haben nicht alle die Begriffe und Ausdrücke, welche uns die Heil. Schrift darbietet über Gottes Wesen und seinen Willen mit der Welt, über die Thaten seiner Offenbarung, über die Person Jesu Christi, kurz über alles das, was der Entwicklung des subjektiven religiösen Lebens bedingend vorausgeht, ebensolche bleibende Gültigkeit, und zwar unbeschadet dessen, dass das sprachliche Gefäß in welches Menschen die göttliche Wahrheit gefasst haben ein menschlich-endliches ist? Gewiss kann man für alle die Ausdrücke, die wirkliche Symbole sind, auch eine andere Form finden, wenn man nur den religiösen Inhalt festhält, was ja auch Sabatier will. Hier ist dem Gedanken, der im Symbol uns entgegentritt, unveränderliche Geltung zuzuerkennen. Bei solchen Bestimmungen des Göttlichen aber, in denen kein Bild enthalten ist, müssen Form und Inhalt zusammen festgehalten werden, da sie sich garnicht trennen lassen. Will man die Form beseitigen, so verliert man damit auch den Inhalt. Nach alle dem müssen wir also zwar zugestehen, dass die göttliche Offenbarung nicht in stande ist, uns ihren Inhalt anders als in endlichen Ausdrucksformen zu vermitteln, können aber nicht die Konsequenz daraus

ziehen, dass sie uns keine reine und unveränderliche Wahrheit mitzuteilen vermag.

7. Sabatier hätte die Inadäquatheit aller unserer Vorstellungen über Gott, die in gewissem Sinne auch wir anerkennen und die jeder einsichtige Christ anerkennen muss, schärfer bestimmen und nicht so weit ausdehnen müssen, dass er dem Symbol endlich auch jede Fassbarkeit für die reflektierende Erkenntnis abspricht (vgl. S. 134 ff., 147 uns. Abhdlg.), eine Behauptung, die wir jetzt noch näher erörtern müssen. Sabatier hat zunächst darauf hingewiesen, dass das religiöse Symbol für das religiöse Gefühl völlig verständlich und wirkungsvoll sei, sobald nur der Bedarf des Frömmigkeitsgefühles durch das Bild gedeckt, sobald das religiöse Empfinden durch das Symbol zutreffend ausgedrückt würde. Der Frömmigkeit, welche einen Gegenstand der materiellen Welt als Träger religiöser Ideen ohne Bedenken hinnimmt, ja hinnehmen muss, widerspreche nun aber der Verstand, der nicht zugeben könne, dass diese materiellen Dinge etwas anderes als eben Materie seien; ihre symbolische Bedeutung bleibe dem Verstand ein Mysterium. Der Streit, der dadurch zwischen dem religiösen Gefühl und dem Verstand entstehe, werde dadurch beigelegt, dass die Frömmigkeit erkenne, das religiöse Objekt dürfe garnicht von dem Verstand begriffen werden, weil man es sonst nicht anbeten würde, (fr. S. 226 f., d. S. 44). Hier zeigt sich wieder einmal, wie verhängnisvoll es für die Sabatiersche Erkenntnis-Theorie ist, dass ihr Verfasser für sämtliche religiöse Erkenntnisse ein und dieselbe Theorie aufstellt, ohne sich jemals die Frage vorzulegen, ob sich denn auch das Christentum unter diese allgemeine Theorie subsumieren lasse. Begeben wir uns einmal auf seinen Standpunkt, so ist sicher richtig, dass der Verstand, das Denken des natürlichen Menschen (aber nicht die geläuterte Erkenntnis des Christen) in den Dingen der Erscheinungswelt Symbole für unsichtbare, geistig-religiöse Realitäten zu sehen schlechterdings keine Veranlassung hat. Was weiss er davon, dass diese Welt ein Spiegel göttlicher Ideen und Träger göttlicher Kräfte ist? Das Gefühl, welches ja kraft eines instinktiven Aufschwungs gegen die Naturwelt die Religion in sich produziert hat, kann

dann ohne Bedenken die durch den geistigen Gottesbegriff überwundene Natur zum Träger und Offenbarer religiöser Ideen machen. Wer sagt uns aber nun, dass die Position der Frömmigkeit dem Verstand dauernd Widerstand leisten, dass er sich dabei beruhigen werde, wenn sie den von ihm erkannten Dingen Funktionen zuschreibt, die er leugnen muss? Man könnte entgegen, das religiöse Gefühl habe schon in der Setzung des Gottesbegriffs den Verstand zugleich mit der Natur überwunden und zum Schweigen gebracht. Aber diese Setzung ist ja wie wir sahen keineswegs notwendig; die Resignation, der Pessimismus, die Selbstvernichtung oder in positiver Weise die von Stufe zu Stufe in der Weltbemächtigung fortschreitende Kultur sind auch Auswege, um die Herrschaft der Natur loszuwerden. Die Notwendigkeit dieser Setzung kann auch nicht für das Menschengeschlecht erwiesen werden, da die überall noch vorhandene Religion sich wie wir gleichfalls schon sahen nicht aus der apriorischen Produktion des Gottesbegriffs, sondern aus einer ursprünglichen Gottesoffenbarung erklärt. Aber angenommen einmal, die Religion sei im Herzen des Menschen wirklich durch eigene Setzung entstanden, — dann hätte er erst recht keine Möglichkeit, den Symbolismus seines Frömmigkeitsgefühls, ja überhaupt seine Religion, gegen die kritischen Einwände des Verstandes siegreich zu verteidigen. Denn einmal giebt es keine äussere Autorität, welche dem religiösen Bewusstsein den Sieg zuerkennt, da ja der Gottesbegriff, dem allein diese Macht zukäme, nach der Voraussetzung erst durch innere Produktion entstanden ist und von hier aus seine Kraft empfängt; zweitens ist aber auch keine innere Autorität hierfür vorhanden, die ja nur im religiösen Gefühl selbst liegen könnte, in seinem unabweislichen Verlangen nach Herrschaft über die Natur und den Verstand; denn niemand garantiert ihm, dass dieser Wunsch selbst ein berechtigter ist und dass die Setzung der Religion eine gesunde, befriedigende und unter allen Umständen eintretende ist. Allerdings gründet ja auch die christliche Gewissheit sich im letzten Grunde auf das religiöse Bewusstsein selbst, dessen Berechtigung zunächst nur in dem Gefühl „einer wiederhergestellten Gesundheit, einer Genesung“ liegt (vgl. fr. S. 218,

d. S. 31); aber dieses Bewusstsein der Gensung wird doch hier nicht aus der eigenen Kraft abgeleitet, sondern muss auf die Influenz göttlicher Kräfte zurückgeführt werden, da der Christ ein Wiedergeborener ist und in diesem Bewusstsein die Gewissheit hat, dass er niemals von sich aus jenen inneren Umschwung hätte hervorrufen können. Von dieser sittlichen Umwandlung aber redet Sabatier nie, — und doch kann man allein hierauf die Glaubensgewissheit gründen. Bei Sabatiers Anschauungen könnte der menschliche Verstand einwenden, dass die ganze Religion mit ihrer Subjektivität, ihrer Teleologie und ihrem Symbolismus vielleicht auf krankhaften Vorstellungen beruhe; vielleicht, könnte er sagen, ist sie nur entstanden, weil die Kultur damals noch so niedrig war; wer sagt mir, dass die Religion mehr wert ist als die Kultur, die ja doch auch die Natur fortschreitend überwindet und zu ihren Zwecken benutzt? Vielleicht kommt eine Zeit, in der die Menschheit geistig so hoch entwickelt ist, dass sie keiner Religion, keines Gottes mehr bedarf; vielleicht wäre sie jetzt schon viel glücklicher, wenn sie keine Religion hätte. Gegen solche Zweifel des Verstandes könnte sich das religiöse Bewusstsein nicht verteidigen; es müsste sich in sich selbst zurückziehen und zwar nicht mit der berechtigten und durch die göttliche Offenbarung begründeten Gewissheit des christlichen Glaubens, der alle Gegensätze ihrer Potenz nach schon jetzt überwunden hat (1 Joh. 5, 4) und darum ihre einstige gänzliche Überwindung mit Recht erwartet (1 Kor. 15, 24 ff.), sondern mit der peinlichen Empfindung, dass die Frömmigkeit „sich in einer doppelseitigen und widerspruchsvollen Lage“ (S. 44) befinde, aus der sie keine Macht der Welt herausbringen könne und in der zu verharren ihr eigentliches Wesen ausmache. Ganz anders verhält es sich nun auf dem Boden des Christentums, sei es nun, dass der Glaube sich in Symbolen ausspreche, sei es dass er seine Objekte in Begriffe fasst. In jedem Falle steht hier der Intellekt zum religiösen Bewusstsein in einem andern Verhältnis. Will das religiöse Gefühl seinen Inhalt in einen Ausdruck fassen, so erzeugt es Bilder, die diesen darstellen; das Gefühl, das religiöse Empfinden ist es, welches nach Sabatier (fr. S. 228, d. S. 45f.) Symbole und alle religiösen

Ausdrücke und Ideen — denn diese alle gelten als Symbole — hervorruft, nicht der Intellekt. Darum wirken sie auch nur auf das Gefühl, während sie für den Verstand ein Mysterium bleiben; wenn er das Bild sich zu eigen machen und seinen Inhalt erkennen will, zerfließt es ihm in inhaltslosen Nebel (fr. S. 229 f., d. S. 47 f.). Gefühl als Sitz der Religion und Verstand werden einander entgegengesetzt. Diese Thatsache wird auch nicht dadurch aufgehoben, dass Sabatier auf S. 231 (d. S. 50) das „ganze Ich in seiner zentralen Thätigkeit“, also den Intellekt mit eingerechnet, als das bezeichnet hat, woran sich das Symbol wende; denn wenn man nun näher nach dem Verhältnis des religiösen Ausdrucks zum Intellekt fragt, so erhält man die Antwort, das Symbol sei ein Mysterium für ihn und durch seine reflektierende Thätigkeit zerstöre er den Inhalt desselben. Auf christlichem Boden nun wird die Frage so lauten: wie verhält sich das Denken zum Glauben? Ist der Glaube nur ein Gefühl und ist infolgedessen sein unmittelbarer Ausdruck lediglich hieraus herzuleiten, oder ist vielleicht schon im Glaubensakt selbst der Intellekt beteiligt? Diese Frage ist zu unterscheiden von der, die wir oben (vgl. No. 5) zu beantworten versuchten, ob sich an den Glauben eine in ihm wurzelnde Erkenntnisthätigkeit anschliesse, die sich durch das ganze fernere Christenleben erstreckt, und wie sie beschaffen sei. Jetzt handelt es sich darum, ob die religiösen Begriffe, die dem Glaubensbewusstsein einen unmittelbaren Ausdruck verleihen, ein Mysterium für den Intellekt sind. Und hierauf müssen wir antworten, dass dies ganz unmöglich ist, weil im Glaubensakt schon der Intellekt, das Denken eingeschlossen ist, und also der so beschaffene Glaube sich keinen Ausdruck seines religiösen Inhalts bilden kann, der nur dem Faktor des Gefühls und nicht auch dem des Intellekts verständlich sein sollte. Wenn man von verschiedenen Momenten redet, die im Glaubensakt vorhanden seien, so ist ja nicht dies die Meinung, als fielen diese einzelnen Faktoren zeitlich auseinander und als könnte man rechten christlichen Glauben besitzen, wenn man nur ein oder etliche Momente, etwa nur die *notitia* oder nur die *fiducia*, besässe, sondern es handelt sich lediglich um die logische und be-

griffliche Unterscheidung der einzelnen im Glauben enthaltenen Seelenthätigkeiten. Jedermann wird nun zugestehen, dass es das Wesen des christlichen Glaubens ist, die in Christo Jesu uns angebotene Gnade Gottes zu ergreifen und dadurch sein volles Vertrauen auf Gott, unsern Vater, zu setzen. Dieser Akt — wir fassen ihn natürlich als einen bewussten — ist sicher ein Akt des Gefühls, da ja sowohl die Thatsache, dass man in der Welt und in sich selbst keinen Frieden findet, als auch die freudige Zuversicht, die man dann nach seiner Bekehrung auf Gott setzt, unmittelbare Empfindungen sind. Ebenso sicher aber ist der Glaubensakt — uns kommt auf die Reihenfolge der Momente nichts an — ein Akt des Willens, weil ja die Abkehr von der Welt und die Hinwendung zu der Person des Heilmittlers nur durch einen Entschluss zustande kommen kann. Im Glauben ist aber endlich auch ein Denken unmittelbar enthalten, da einmal der Willensentschluss, sein Heil auf Christum zu setzen, entweder garnicht eintreten oder doch willkürlich, unmotiviert sein würde, wenn man nicht wüsste, wen und was man damit ergreift; und da zweitens das reine Gefühl des Vertrauens viel zu unbestimmt und kraftlos wäre, wenn nicht der klare Gedanke, das Wissen dabei wäre um das, was man im Glauben besitzt. Darin liegt nun schon, dass dieser aus den drei ungetrennten Faktoren bestehende Glaube, wenn er sich des Wertes seines Besitzes bewusst ist, garnicht umhin kann, ihn in Begriffe zu fassen. Die mannigfaltigen Gebilde des Lebens, welche den Menschen umgeben und in seine Erfahrung eintreten, werden erst dann sein voller Besitz, wenn er seine Erkenntnis darauf richtet, welche eine Erfahrung von der andern trennt, sie ordnet, ihren Wert bestimmt und sie in einen klaren Ausdruck fasst. Ebenso ist das Verhalten des religiösen Subjekts zu den Thatsachen, die seinen Glauben begründet haben und auf denen er unentwegt ruht, erst dann ein bewusstes, dem Wesen des Menschen entsprechendes, wenn er sie in begriffliche Form, in einen deutlichen Ausdruck fasst, wenn er sich darüber klar wird, was er eigentlich in seinem Glauben besitzt. Nun ist ja zwar Sabatier selbst von der Notwendigkeit überzeugt, dass das religiöse Gefühl sich einen Ausdruck verschaffen müsse, dass

Frömmigkeit ohne Gedanken ein Widerspruch wäre (fr. S. 235 f., d. S. 56 f.), — aber diese Ausdrücke des frommen Gefühls, diese „Symbole“, diese „Ideen der religiösen Spekulation“, oder wie Sabatier es sonst nennt, sollen nun doch für den Verstand Mysterien bleiben: in einen klaren, seinem Objekt entsprechenden Gedanken ist das religiöse Gefühl nicht gefasst, die „lebendige Wahrheit des Symbols bleibt stets verhüllt“. Auf den christlichen Glauben übertragen ist nun diese Auffassung eine Unmöglichkeit; denn wir haben ja gesehen, dass im Glaubensakt des Christen keineswegs Gefühl und Intellekt sich entgegentreten, sondern dass sie von Anfang an in ihm vereint sind. Das Erkennen wird sich auch im weiteren Verlauf und Bestehen des Glaubens an diesen anschliessen, desto mehr je intensiver er ist. Wenn der gläubige Christ seinen Heilsbesitz in einem begrifflichen Ausdruck sich vergegenwärtigt, so bilden Gefühl und Intellekt zusammen, in ihrer Vereinigung und durch ihre Einheit, diesen Ausdruck. Die unmittelbare religiöse Empfindung kann gar kein Ding der Erscheinungswelt zum Symbol ihres Verhältnisses zu Gott oder ihres Bestimmtseins durch Gott machen, ohne dass zugleich der Verstand, das heisst also das im Glaubensakt enthaltene Denken, sei es nun mehr oder weniger, bei der Auswahl des Bildes beteiligt wäre. Ich muss wissen, warum ich zu Gott sage „du bist Sonne und Schild“, „du bist mein Fels“; erst wenn ich die bewusste Erfahrung gemacht habe, dass Gott mich erleuchtet wie die Sonne die Erde, dass er mich schützt wie die Kämpfenden der Schild, dass ich so fest auf ihn vertrauen kann wie man sich auf die Festigkeit und Tragfähigkeit eines Felsens verlässt, dann erst bin ich überhaupt in der Lage, Gottes Verhältnis zu mir in diesen Bildern darzustellen. Das Bedenken des natürlichen Menschenverstandes, es widerspreche dem materiellen Wesen der Dinge, sie zur Bezeichnung geistiger Verhältnisse zu machen, fällt ja für das christliche Erkennen fort, da dieses die ganze materielle Welt unbeschadet ihrer Stofflichkeit und Endlichkeit als Ausfluss und Darstellung göttlicher Ideen, als Träger göttlicher Kräfte, kurz als geistdurchwaltet ansehen muss. Wenn man sie in diesem Sinn benutzt, dann bürdet man dem Intellekt keine Mysterien

auf. Ja so wenig sind sie dies für ihn, dass er vielmehr bei einer weiteren Reflexion über diese Symbole den Reichtum und die Tiefe, die Vielheit der Vergleichungspunkte in immer grösserem Masse erkennt. Es kommt noch hinzu, dass das religiöse Bewusstsein, wie wir oben (vgl. No. 4) schon bemerkten, sich nicht immer in religiösen Symbolen ausdrückt, sondern auch in Begriffen, welche das religiöse Objekt direkt benennen. Bei letzteren ist es ja nun gar keine Frage, dass der Intellekt an ihrer Bildung beteiligt ist, und zwar in noch höherem Masse als bei der Erzeugung religiöser Symbole. Nun hat Sabatier selbst den Prozess beschrieben, in welchem nun weiterhin der Verstand das religiöse Symbol zu erfassen und zu verstehen suche (fr. S. 229 f., d. S. 47 f.), und ist dabei wieder auf das Resultat gekommen, es sei ihm unerkennbar, da er sein Wesen zerstöre und es aus einem mit reichem religiösen Stoff erfüllten Gebilde zu einer toten und inhaltslosen Idee mache. Wenn nun die christliche Erkenntnis wirklich den von Sabatier beschriebenen Weg ginge, wenn sie nämlich aus dem religiösen Symbol jedes Erfahrungselement herauszöge und es immer mehr verallgemeinerte, dann müsste sie schliesslich eine leere Form gewinnen, die nicht mehr Darstellung des religiösen Objekts sein könnte; so würde die Idee des Absoluten, die Sabatier als Beispiel anführt, eine rein negative und inhaltslose sein. Wir geben also Sabatier zu, dass die christliche Erkenntnis, wenn sie auf diesem Wege vorgeht, zu solchen Resultaten kommen muss und dass diese Resultate leere Formen sind, die erst noch wieder mit Elementen sinnlicher Erfahrung gefüllt werden müssen, um überhaupt als Ausdruck des religiösen Bewusstseins gelten zu können. Nun lässt sich aber grade an dem viel genannten Begriff des Absoluten zeigen, dass er keineswegs mit solchen Mitteln gewonnen zu werden und darum keineswegs negativ zu sein braucht. Wir wollen dies thun im Anschluss an diejenige Deduktion des Begriffes aus der christlichen Erfahrung, wie sie von Frank (System der christl. Gewissh. I. S. 329 ff., vgl. System d. christl. Wahrheit I². S. 110 ff. und „Zur Theologie A. Ritschls“ S. 61 ff.) geleistet worden ist. Es ist das Bewusstsein des Christen von einem inneren sittlichen Thatbestand, einer sittlichen Um-

wandlung seines Wesens, worauf sich im letzten Grunde das Wissen des Christen um sich als Christen zurückführt. Und zwar drängt sich dieser Thatbestand als ein täglich neu werdender und zugleich schon gewordener, also sciender, ihm immer wieder von neuem auf; er ist seinem Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig. Zur deutlichen Erscheinung kommt dieser Thatbestand in dem Vorhandensein zweier Willensrichtungen, der des neuen und der des alten Menschen, von denen die erstere zwar die Oberhand hat, die letztere aber gegen diese Herrschaft unermüdlich ankämpft. Jene sittliche Umwandlung nennen wir „Wiedergeburt und Bekehrung“, und wir sind nun imstande, durch eine Analyse dieses Thatbestandes zunächst die in ihm eingeschlossenen Erfahrungsthatfachen der Sünde, des natürlich-unfreien Willens, der Gerechtigkeit, des geistlich-freien Willens und der Vollendungshoffnung, dann das Wesen der Mächte zu beschreiben, welche die sittliche Umwandlung vollbracht haben. Auf letzteres gesehen müssen wir zuerst die Transcendenz des Faktors behaupten, auf welchen sich die Wiedergeburt begründet. Sie kann nämlich erstens nicht auf die eigenen Kräfte des Christen zurückgeführt werden; denn grade dessen ist sich der Christ nach seiner Bekehrung bewusst, dass es ihm nicht möglich gewesen wäre, sich zu bekehren, wenn ihn nicht eine Einwirkung von aussen getroffen hätte, die seiner natürlichen Entwicklung entgegengesetzt war. Zweitens kann er aber jene Wirkung auch nicht auf die menschliche Gemeinschaft zurückführen, in der er steht; denn zwar ist er vielleicht durch ihr Beispiel, durch ihre Worte bekehrt, aber er weiss, dass bei allen einzelnen in ihr derselbe sittliche Empfang vorhanden ist, derselbe Akt eingetreten ist, derselbe sittliche Bedarf vorhanden war und, wie bei ihm selbst, noch stets ist. Da niemand, wie der Christ von sich selbst weiss, sich selbst bekehren kann, sodass die Kräfte dazu von ihm selbst ausgingen, so kann auch niemand einen anderen bekehren, sodass die Kräfte dazu in ihm selbst lägen. Über die Gemeinschaft muss er also auch hinausgehen. Endlich kann der Christ seine ethische Umwandlung, in der seinem natürlichen Ich die Herrschaft geraubt ist, schlechterdings nicht auf physische Ursachen der natürlichen Welt basieren,

da das Physische zwar Mittel, aber niemals Ursprung sittlicher Wirkungen sein kann. Somit ergibt sich, dass der Faktor, der die Wiedergeburt des Christen bewirkt hat, ein transscendenter, jenseit der Menschen- und der Naturwelt gelegener ist. Aber hierbei können wir nicht stehen bleiben; die Transscendenz des Faktors genügt nicht, um das Wesen der Wiedergeburt zu erklären. Nachdem der Mensch durch die Wiedergeburt in den Stand gesetzt ist, das Zentrum seiner Persönlichkeit aus der Welt heraus in Gott hinein zu verlegen, ist ihm zunächst das Bewusstsein aufgegangen, dass sein natürliches Ich sich in einer absoluten Verkehrung befand, indem es seinen sittlichen Schwerpunkt in sich selbst und in Güter der sündigen Welt verlegt hatte, anstatt in dasjenige Zentrum, aus dem die Wirkung der Wiedergeburt kam. Diese absolute Verpflichtung, deren der Christ sich bewusst geworden ist, kann nun niemals irgend einer endlichen, der Welt angehörigen Realität gegenüber stattfinden, gegen die es vielmehr nur relative Verpflichtungen giebt, sondern nur das Absolute ist dem Menschen so schlechthin übergeordnet, dass es die Gewissheit absoluter Verpflichtung hervorrufen kann. Andererseits ist nun aber durch die Wiedergeburt eine absolute Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses eingetreten, alle endlichen Güter sind als relative erkannt, und als das allein sättigende Gut wird nun das empfunden, wohin sich der Mensch bei seiner Bekehrung gewendet hat. Also muss dies Gut ein absolutes sein. Diese aus dem absoluten Schuldgefühl und der absoluten Befriedigung des Christen entnommene Absolutheit des Faktors der Wiedergeburt ist bis jetzt aber nur erst als Absolutheit der Macht erwiesen, die auf uns influirte, und des Gutes, dessen wir uns bemächtigten. Aber dieser Faktor hat sich durch die Herstellung der Wiedergeburt als mächtig zugleich über den natürlichen Menschen gezeigt, ihn überwunden und zu sich gezogen; und in Bezug auf die gesamte natürliche Welt ist es nicht anders: Kleines und Grosses, Gutes und Schlechtes, eigene Erlebnisse und fremde Erfahrungen sind von einer mächtigen Hand vereint worden, um in ihrer Gesamtheit im gegebenen Augenblick die Bekehrung hervorzurufen. So hat sich der absolute Faktor der Wiedergeburt nach allen Seiten

hin als absolut erwiesen: er ist das Absolute schlechthin. Dieses Absolute hat sich nun ferner in seiner wiedergebärenden Wirkung als Person erwiesen. Denn die Wiedergeburt ist ein durchaus sittlicher Vorgang, und sittliche Wirkungen können nur von Personen ausgehen. Ferner ist es dem Christen bewusst, dass der in seiner Wiedergeburt eingetretene Umschwung in der Richtung seines Wesens die That einer in den natürlichen Verlauf seines inneren Lebens eingreifenden Macht war, — und die That kann nie von einer Sache ausgehen, sondern gehört zum Wesen der Persönlichkeit. Bis zum Überfluss deutlich wird der Charakter des transcendenten Absoluten als einer Person dadurch, dass die Wiedergeburt eine Zeugung ist, die Schöpfung eines neuen Ich. Also prägt sich Person in Person ab, und wir haben nun vollkommen den transcendenten Faktor der Wiedergeburt als die absolute Persönlichkeit erkannt. Diese ist es, welche in der Sprache der Heil. Schrift und der Kirche den Namen Gottes trägt. Sehen wir uns diesen Gottesbegriff genauer an, so erkennen wir, dass er darum, weil er wie alle unsere Begriffe aus der menschlich-endlichen Sprache entnommen ist, etwas Endliches, Ungöttliches an sich trägt, das wir negieren müssen, um einen reinen Gottesbegriff zu erhalten. Der Begriff der göttlichen Persönlichkeit nämlich trägt, weil er ein Schluss aus der menschlichen Persönlichkeit ist, etwas Bedingtes an sich: der Mensch wird Person, indem er sein ihm gegebenes Wesen vor sich selbst objektiviert, sich von der ihm überkommenen eigenen und von der Natur ausser ihm unterscheidet. Dieser Begriff des „Gegebenen“ und „Überkommenen“ muss bei der absoluten Persönlichkeit negiert werden, da er den Charakter des Bedingten trägt. Das Negative am Gottesbegriff ist also die Unbedingtheit. Hiermit ist aber das Positive untrennbar verbunden, dass Gott ganz allein seiner selbst Grund ist. Entfalten wir dies weiter, so ergibt sich zunächst, dass Gott nicht in irgend etwas ausser ihm seinen Grund hat, woraus er sich erst gebildet hätte, sondern dass ihm Aus-sich-selbst-sein, Aseitität zukommt. Zugleich ist damit das Durch-sich-selbst-sein Gottes gegeben, weil ja Gott keine ihn bedingende Kausalität haben kann, wenn doch nur Er selbst es ist, woraus sein Sein

sich begreift. Endlich liegt hierin das Für-sich-selbst-sein Gottes; denn wenn es nichts giebt, woraus er wäre, nichts, wodurch er wäre, wenn er also der ausschliesslich sich selbst Bedingende ist, dann kann er auch den Zweck seines Seins nur in sich selbst finden, da jedes ausser ihm gesetzte Ziel ihn bedingen und damit seine Absolutheit aufheben würde. Hiernit haben wir also schon einen ganz positiven Gottesbegriff. Aber er wird noch reicher durch Hervorhebung von zwei Wesensmomenten, die in ihm liegen. Das Absolute muss nämlich, weil ihm Aus-, Durch- und Für-sich-selbst-sein eignet, einzig sein. Das Unbedingte würde dies nicht sein, wenn ein anderes Unbedingtes neben ihm existierte; beide würden sich gegenseitig aufheben. Dem Christen, der Gott als den Urquell aller Gaben, als die letzte wirkende Ursache seiner Wiedergeburt, und als den tragenden Grund seines Seins erfahren hat und erfährt, ist damit die Einzigkeit dieses Wesens eine durch unleugbare That-sachen feststehende Gewissheit. Nicht nur die Existenz eines anderen Absoluten ist hiermit ausgeschlossen, sondern auch die Existenz irgend welcher Realitäten ausser dem Absoluten, durch die es ja bedingt, also aufgehoben würde. Zwar kennt der Christ wirkliche Dinge, die doch nicht Gott sind, aber er weiss auch, dass ihnen nur abgeleitete, von Gott hervorgerufene und bedingte Realität zuzuschreiben ist, weil die Einzigkeit des absoluten Wesens auf alle Fälle festgehalten werden muss. Das zweite Wesensmoment, welches der absoluten Persönlichkeit endlich noch beizulegen ist, bildet die schlechthinige Wesensfülle. Das christliche Bewusstsein in seinem Zusammenhang mit der natürlichen und mit der geistlichen Welt führt alle Realitäten, die es hierin erfahren hat, auf Gott zurück, setzt ihn als den ursprünglichen Träger und Inhaber dieser Realitäten, da ausser ihm etwas nicht sein kann. Die ganze Herrlichkeit der Welt, sei es nun der Natur oder des Geisteslebens, muss die Ausprägung göttlicher Ideen sein, die Gott hat sichtbar werden lassen, da ja anderswoher nichts existiert. Und diese Fülle der Ideen kann nicht etwas in ihm sein, das er von sich unterschiede, das ihn also irgendwie beeinflusste, bedingte, sondern sie ist sein Wesen selbst wie es aus ihm und durch ihn ist. —

Hiermit ist die Ableitung des Gottesbegriffs als der absoluten Persönlichkeit aus dem christlichen Bewusstsein so weit geführt, wie wir zur Widerlegung des von Sabatier beschriebenen Weges, auf dem man zu der negativen und inhaltslosen Idee des Absoluten käme, nötig haben. Wir bemerken, dass der Ausgangspunkt beider Wege insofern derselbe ist, als beide von der religiösen Erfahrung herkommen: wir haben das Absolute aus der christlichen Erfahrung, in der es sich abgeprägt hatte, hergeleitet und daraus sein Wesen näher bestimmt; Sabatier ist von der allgemeinen religiösen Erfahrung ausgegangen, da ja das Symbol, auf welches er die Reflexion sich richten lässt, von dorthier stammt. Der erste Unterschied, der uns bei einer Vergleichung beider Ableitungen entgegentritt, ist der, dass die religiöse Erkenntnis auf dem Wege zur Idee des Absoluten nach Sabatiers Meinung jedes Erfahrungselement aus dem Symbol streicht, während wir dieselbe Idee nur dadurch gewonnen haben, dass wir auf die religiöse Erfahrung des christlichen Subjekts reflektierten. Wir haben so wenig das Element der Erfahrung beiseitigt, dass wir vielmehr nur durch eine allseitige Entfaltung des Inhalts der christlichen Erfahrung die Realität und die Wesensmomente des Absoluten finden und beschreiben konnten. Sowohl die Immanenz als die Transcendenz, sowohl die Absolutheit als die Persönlichkeit Gottes haben sich in der sittlichen Umwandlung des Christen einen Beweis ihres Seins und Soseins geschaffen, und wenn der christliche Intellekt sich behufs näherer und tieferer Erkenntnis auf dies „Symbol der Wiedergeburt“ richtet, so wird er das Wesen des bedingenden Faktors als so beschaffenes erkennen, ohne dass die Wiedergeburt ihm ein unbegreifliches „Mysterium“ wäre. Für den natürlichen Menschenverstand ist sie allerdings ein Geheimnis, er kann dies *πνευματικόν* nicht verstehen, da es nicht „in sein Herz gekommen ist“ (1 Kor. 2, 14, 9); für den Christen aber, der noch täglich jenen sittlichen Umschwung in sich erlebt, ist damit zugleich das Licht aufgegangen, in dessen Glanz er das Wesen der Wiedergeburt und die in ihr enthaltenen Faktoren ihres Werdens erkennt. Inwieweit trotzdem etwas Geheimnisvolles an jedem religiösen Vorgang auch für die tiefste christ-

liche Erkenntnis bleibt, werden wir nachher noch berühren. Vorläufig legen wir Nachdruck auf jenen klaren Weg des christlichen Intellekts, der die christliche Erfahrung analysiert und das was in ihr enthalten ist in den entsprechenden Begriff erhebt, und betonen nun als zweiten Gegensatz zu Sabatier, dass dieser Begriff des Absoluten, den wir als Beispiel gewählt haben, kein negativer, sondern ein durchaus positiver Begriff ist. Das ist ja lediglich die Konsequenz des Verfahrens, welches von der gegebenen christlichen Erfahrung ausgehend und sie nie verlassend nun den Urheber jenes Erlebnisses zu finden und zu bestimmen sucht und somit alles dasjenige, was in ihr enthalten ist, als Wirkung einer positiven Macht auffasst. Eine so reale, positive Wirkung, eine solche schöpferische That wie die Wiedergeburt kann nur von einem positiven Faktor ausgehen. Erst wenn wir diesen bejahenden, neu schaffenden Charakter der absoluten Persönlichkeit festgestellt haben, können wir nun auch das Negative hervorheben, was an diesem Begriff haftet, grade darum, weil er aus der Erfahrung entnommen ist: alles dasjenige nämlich ist von ihm abzustreifen, was ihm als Charakteristikum des Endlichen, woraus er entnommen ist, anhängt. Wenn wir also von Gott sagen, er sei das absolute Wesen, so müssen wir sofort bedenken, dass er das Wesen nicht als überkommenes, wie wir, sondern als selbstgesetztes besitzt; eine ähnliche Näherbestimmung muss bei dem Begriff der absoluten Persönlichkeit eintreten. Wir wollen jedoch gleich hinzusetzen, dass diese Negationen des Endlichen dem Begriff in Wahrheit nichts nehmen, sondern ihm vielmehr etwas Positives hinzufügen, seinen Gehalt bereichern, indem ja in Wirklichkeit die Sache so liegt, dass z. B. der Begriff der Persönlichkeit zuerst von Gott gilt und nun bei seiner Übertragung auf Menschen zu einem gewissen Teile negiert, nicht in seiner ganzen Fülle auf sie angewandt wird. Wenn wir also rückwärts gehend aus der christlichen Erfahrung den Gottesbegriff entwickeln, so betreffen die Negationen, die dabei vorgenommen werden müssen, nicht den Begriff, sodass sie ihn an Gehalt verringerten, sondern sie kommen auf Rechnung des Verfahrens. Das positive Wesen der absoluten Persönlichkeit, welches selbst

durch diese Negationen nur bestätigt wird, erscheint noch reicher, wenn wir den dritten Unterschied unserer Begriffsbestimmung hinzufügen, dass nämlich diesem absoluten Wesen nicht Inhaltlosigkeit, sondern schlechthinige Wesensfülle eignet. Das ist garnicht anders möglich, wenn man vom christlichen Bewusstsein ausgeht, da doch der Christ seinen Gott als das höchste Gut und den Geber aller Gaben kennt, und da die irdischen Dinge und Güter nur darum einen Wert für ihn haben, weil er weiss, dass sie von Gott geschaffen sind und seine Gedanken abspiegeln. Gottes Wesen ist es, welches er als sichtbar und verkörpert in der irdischen Welt erkennt. Nicht eine unbestimmte und leere Form ist der Gottesbegriff der absoluten Persönlichkeit, der sich aus der christlichen Erfahrung gewinnen lässt, sondern alles was das geistliche und natürliche Bewusstsein des Christen umfasst, nimmt er in diesen Begriff als Füllort und Quellpunkt desselben hinein. Darum ist es auch für ihn nicht nötig, diesem Begriff, um ihm positiven Charakter und Inhalt zu verleihen, erst ein „Element sinnlicher Erfahrung“ noch hinzuzufügen, sondern im Begriff der absoluten Persönlichkeit liegt die Inhaltsfülle aller Erfahrungen auf Grund der einen spezifischen Erfahrung der Wiedergeburt schon eingeschlossen. Wir haben nun wohl hinreichend gezeigt, dass der christliche Intellekt, wenn er sich den Inhalt des religiösen Bewusstseins des Christen zum Objekt macht, keineswegs zu Begriffen gelangt, die negativ und jedes Erfahrungselementes entleert wären, sondern zu solchen, die einen durchaus positiven Charakter an sich tragen und mit reichem, für den Christen erfahrbarem Inhalt gefüllt sind.

8. Es könnte so scheinen, als hätten wir mit unsern Ausführungen über die innere Adäquatheit der Symbole und religiösen Begriffe, über die Notwendigkeit, die Objektivität und den Prozess der christlichen Erkenntnis uns den Blick verschlossen für das menschlich-Endliche und darum Unvollkommene, was an allen unsern religiösen Begriffen und Kategorien, was an unserer ganzen Erkenntnis der göttlichen Dinge haftet. Dem ist jedoch nicht so; wir wollten nur den nach unserer Meinung übertriebenen Bestimmungen Sabatiers und den

unrichtigen Konsequenzen entgentreten, welche er aus der Unvollkommenheit der religiösen Erkenntnisse gezogen hat. Jetzt haben wir noch kurz des endlichen Charakters unserer religiösen Erkenntnisse nicht zwar nach Seiten ihrer Adäquatheit, die wir oben schon dargelegt haben, wohl aber nach Seiten ihres Zustandekommens und ihrer äusseren Ausdehnung zu gedenken, welche letztere in ihrer Beschränkung eine Konsequenz des ersteren ist. Wir haben gesehen, dass alle unsere christliche Erkenntnis auf Erfahrung beruht; nicht allein ist sie nur möglich, wenn jene Grunderfahrung der sittlichen Umwandlung gemacht ist, sondern sie nährt sich auch nur von der Erfahrung, die fortwährend von neuem an den Heilsgütern gemacht wird, von dem Verkehr, in welchem der Christ mit seinem Gott steht. Immer wieder frisch in sich aufnehmend die Lebenskräfte, die ihm aus den Gnadenmitteln zuströmen, wächst der Christ auch in der Erkenntnis hinan zu einem Altersmasse, in dem man die Fülle Christi empfängt (Eph. 4, 13). Gott hat sich uns nun aber nie unmittelbar, nie direkt offenbart, sondern immer durch Mittelglieder; wir sehen und kennen ihn nicht von Auge zu Auge, sondern δι' ἑσοπτρου, durch einen Spiegel (1 Kor. 13, 9). Die Natur, die seine Hand geschaffen hat und erhält, spiegelt sein ewiges göttliches Wesen wieder (Röm. 1, 20); Jesus Christus, sein Sohn von Ewigkeit her, trägt den Herrlichkeitsglanz des Vaters auf seinem Antlitz (2 Kor. 4, 6); das Wort des Gesetzes und der Propheten, das Wort der Jünger und Apostel, aus dem Hauch seines Geistes geboren und von der Kraft seines Geistes durchweht (2 Petr. 1, 21. 2 Tim. 3, 16), zeugt von seinen Heilsthäten (Act. 2, 11); in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls tritt er uns nahe durch die Kraft seines Geistes; Gottes Walten und Regieren spürt der Christ in den grossen Wendungen der Geschichte und in den Führungen und Schicksalen seines eigenen Lebens. Vermittelst dieser Abspiegelung in den Medien seiner Offenbarung, die sein Bild zurückstrahlen, erblicken und erkennen wir ihn. Seine Offenbarung und folglich unsere Erkenntnis Gottes ist also keine unvermittelte, sondern eine durch irdische, wenn schon der Art nach verschiedene, Offenbarungsträger vermittelte. Dieses Erkennen

wird einst in der Ewigkeit abgelöst durch das Schauen von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12), wo jedes den Offenbarungsglanz überleitende und doch zugleich seinen Strahl brechende Medium fehlt, und jeder Einzelne selbst ein ungetrübler Spiegel der göttlichen Lichtfülle ist, ihre Strahlen in sich sammelnd und sie zurückleitend zu dem ewigen Quell alles Lichtes. Dieser Unmittelbarkeit des erkennenden Schauens gegenüber wird das irdische Erkennen auch als in der Sphäre eines *ἀνύγμα* vor sich gehend bezeichnet; das heisst, die Offenbarung Gottes ist im Vergleich zu ihrer einstigen Klarheit wie dunkle Rätselworte, die man nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die Erleuchtung und Deutung des heiligen Geistes versteht. Aber hiermit ist erst die Art und Weise unseres jetzigen und unseres einstigen Erkennens, nicht aber schon sein Mass beschrieben. Letzteres geschieht dadurch, dass es ein Erkennen *ἐκ μέρους* genannt wird (1 Kor. 13, 12, 9). Nur stückweise, nur Teile der Offenbarung Gottes erkennen wir, immer neue Seiten und Tiefen der Offenbarung thuen sich im Laufe der Zeit auf. Niemand erkennt alles, sondern die Erfahrungen, die der Einzelne an den Realitäten seines Glaubens machen kann, und infolgedessen auch das Mass der Erkenntnis sind gering. Immer nur einen Ausschnitt aus der ganzen Fülle der Heils-offenbarung erkennt der Einzelne; ja die Gemeinde selbst, die christliche Kirche nimmt erst allmählich, nacheinander die einzelnen Stücke der Heilswahrheit in sich auf und richtet ihre Erkenntnis auf sie. Bis in die tiefsten Tiefen des Wesens Gottes wird auf dieser Erde niemand vordringen, selbst wenn er die ganze Offenbarung denkend ergründen könnte; denn Gottes Wesensfülle kann nicht in seiner Weltoffenbarung aufgehend gedacht werden, sondern muss seiner Unendlichkeit entsprechend unendlich sein. So tritt ein doppeltes *ἐκ μέρους* ein, stückweise ist die Offenbarung, stückweise die Erkenntnis. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass wir nur die Äusserungen Gottes und nicht sein grade hierin sich manifestierendes an sich seiendes Wesen erkennen könnten, sondern nur, dass bei aller Tiefe menschlicher Erkenntnis in göttlichen Dingen doch immer noch ein Rest bleibt, von dem wir sagen müssen: wir wissen nicht,

was es um ihn ist. Einst wird das anders sein. Die Erkenntnis, die auch in der Ewigkeit, in unserm Schauen bei Gott, fort dauert, wird eine vollkommene, bis auf den Grund gehende sein: wir werden Gott erkennen, wie wir von ihm erkannt sind (1 Kor. 13, 10, 12). Sein ewiges, unendliches göttliches Wesen das wir nicht ganz erfassen und vorstellen konnten, seine Gedanken, die uns auf Erden oft zu gross erschienen um sie ganz in uns aufnehmen zu können, seine wunderbar verschlungenen Wege in der Führung der Völker und des einzelnen Menschen, deren Zweck uns oft unklar blieb, — alles dies werden wir dann erkennen, wie wir von Gott erkannt sind, wie unser Wesen, unsere Gedanken und Ziele völlig offen vor seinem Blick dalagen. Aus diesem ἐκ μέρους der irdisch-menschlichen Erkenntnis und aus ihrer τελειότης in der Ewigkeit ergibt sich die Forderung, dass der christlichen Kirche, in ihr jedem Gliede gemäss seiner Gabe, die fortschreitende Wahrheitserkenntnis obliegt; denn einerseits soll sich die Christenheit bewusst bleiben, dass sie eben immer nur einzelne Stücke der ihr geschenkten Heils offenbarung erkennt und darum zu einer Erkenntnis des Ganzen unermüdlich fortzuschreiten hat, und andererseits soll sie die Gewissheit haben, dass sie diesen Weg nicht vergeblich einschlägt, da ihr ja vielmehr die Vollendung der Erkenntnis verheissen ist. Es ist die Heilserkenntnis, in der die Kirche fortschreiten soll; und daraus ergibt sich, dass sie nur dann eine Gewähr hat diesen Fortschritt mit Erfolg zu vollziehen, wenn sie sich stets unter die Wirkung der Heilsfaktoren stellt, d. h. die in der Heil. Schrift und in den Sakramenten ihr geschenkten Gnadenmittel im Glauben gebraucht. Eine Erkenntnis, die sich von aussen auf die Objekte des christlichen Glaubens richtet, ohne sich ihrem inneren Einfluss zu unterstellen, ist für die Heilserkenntnis der Kirche wertlos und muss als eine Verkenning der Bedingungen angesehen werden, unter denen überhaupt die christliche Heilswahrheit in entsprechender Weise Gegenstand der Erkenntnis wird. Ferner ist aber darauf zu achten, dass sich in die Wahrheitserkenntnis der Kirche auch Irrtümer einmischen können, da sie trotz des in ihr waltenden Geistes Gottes noch von Sünde durchzogen und umgeben ist; denn diese, und nicht die blosse

Endlichkeit der Glieder der Kirche, ist der Grund, warum wir nur mittelbar, nicht irrtumslos, und nur stückweise erkennen. Zwar ist jeder Christ, der sich die Erlöserkräfte seines Heilandes zu eigen gemacht hat und fortwährend macht, und der sich vor Gott gerechtfertigt weiss, aus dem natürlich-sündigen Zusammenhange insoweit herausgehoben, dass der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit nicht mehr in der sündigen Welt und in nichtigen Gütern, sondern in Gott liegt, aber die Sünde haftet seinem Willen und Denken doch noch in dem Masse an, als er den Willen Gottes noch nicht ganz in sich aufgenommen hat. Die Endlichkeit des Menschen kann nicht der Grund für seine irrende und unvollkommene Erkenntnis sein; denn endlich war der Mensch auch, als er die reine, irrtumsfreie Erkenntnis Gottes im Urzustande besass, und endlich wird er bleiben auch wenn er Gott von Angesicht zu Angesicht sieht und die τελειότης der Erkenntnis eingetreten ist. Es ist also vielmehr diese Endlichkeit als sündige, die eine ungetrübte Erkenntnis des einzelnen Menschen und der Kirche verhindert. Daher hat die Kirche die Aufgabe, ihre neuen Erkenntnisse stets an der in der Heil. Schrift gelegten Grundlage zu normieren und auf diesem Grunde in grader Linie weiterzubauen, grade so wie die Lehre der Apostel nichts anderes sein wollte und durfte als die gradlinige Fortsetzung der Lehre Jesu (1 Joh. 1, 1—3, 5. Hebr. 2, 3—4). Das giebt ihr die Fähigkeit, eingedrungene Irrtümer als solche zu erkennen und auszuschneiden, sodass sie keinen Grund hat, an ihrer Fähigkeit zu zweifeln, die Heilswahrheit von Stufe zu Stufe mehr in sich aufzunehmen und in die erkenntni-mässigen Begriffe zu fassen. Es ist nicht möglich, dieser Erkenntnis von vornherein eine Grenze zu stecken. Alles was Gegenstand der Erfahrung geworden ist und wird, kann auch Gegenstand der Erkenntnis werden; jede Erkenntnis, die auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung einsetzt und von hier aus weiter in ihr Wesen eindringt, ist berechtigt, wenn sie nur nicht in Widerspruch mit der Offenbarung selbst kommt; nicht nur Gottes Verhältnis zu uns und unser Verhältnis zu ihm, sondern auf Grund dessen auch Gottes an sich seiendes Wesen, welches sich uns in seinem Fürunssein erschliesst, dürfen wir zum Objekt der

Erkenntnis machen. Die Grenze seiner Erkenntnisthätigkeit drängt sich demjenigen, der von der Wirkung Gottes auf die Menschheit ausgeht, von selbst auf: Alles was nicht mehr auf der Linie der göttlichen Offenbarung liegt, welcher die christliche Erkenntnis nach rückwärts und vorwärts hin weiter nachdenkt, sondern seitab von ihr gelegen zu ihrer Erklärung nichts beiträgt, — das ist nicht mehr Objekt der gesunden christlichen Erkenntnis, sondern Sache der Spekulation, die vielleicht ganz interessant sein kann, aber doch nicht in die Wahrheitserkenntnis der Kirche hineingehört. Die Erkenntnis der Kirche steht nie still, sie soll fortschreiten und sie schreitet fort, wie die Dogmengeschichte beweist. Darin sieht man den hohen Wert, den die Glaubenserkenntnis der christlichen Gemeinde für sie hat; es ist eine ihr gesetzte Aufgabe, den Glaubensinhalt erkenntnismässig aufzufassen und auszugestalten. Thut sie dies nicht, so ist es ein Zeichen innerer Schwäche und Leblosigkeit, die nur durch neuen Zufluss der Gnadenkräfte im Gebet, Wort und Sakrament gehoben werden kann. Anders steht es mit der Erkenntnis des einzelnen Christen. Es ist sehr wohl möglich und fast immer der Fall, dass die Heilserkenntnis nicht in ebendemselben Masse vorhanden ist als der innere Heilsbesitz. Wir glauben ja nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir glauben; der Glauben beruht auf einer inneren religiös-sittlichen Gewissheit, die nicht entkräftet wird, wenn der erkenntnismässige Beweis für all die Wahrheiten, an denen die religiöse Gewissheit um ihrer selbst willen festhalten muss und von denen sie lebt, nicht oder nicht vollständig geliefert wird. Gewiss ist schon in jedem Glaubensakt ein gewisses Erkennen enthalten, gewiss schliesst sich an den Glauben in jedem Falle ein Erkennen weiterhin an, aber nicht jeder Christ ist in der Lage, das was er in seinem religiösen und sittlichen Leben erfahren hat, was er im Glauben besitzt, mit seiner Erkenntnis zu begründen und gegen alle Einwände zu verteidigen. Er wird sich natürlich nicht beikommen lassen, um deswillen die Kräfte von sich zu weisen, die sein christliches Leben erhalten und seiner Seele Frieden bringen; denn er weiss, dass die Glaubensgewissheit, eben darum weil sie seinem tiefsten religiös-sittlichen Bedürfnis

entspricht, eine Gabe Gottes ist, die jedem aufrichtig nach dem Heil suchenden und Gott vertrauenden Menschen zuteil wird, dass aber die Erkenntnis wenn schon sie auch von Gott geschenkt ist doch nicht gleichmässig verteilt ist, sich leicht mit Irrtum vermischt, und darum in den Augen Gottes nicht das Entscheidende ist. Die Erkenntnis, welche hier dem Grade nach bei den einzelnen Christen verschieden ist, wird am Ende einem allgemeinen schauenden Erkennen Gottes durch alle Seligen ohne Unterschied weichen müssen (1 Kor. 13, 8. 1 Joh. 3, 2), und schon hier ist die Liebe zu Gott und den Menschen besser als alle Erkenntnis (1 Kor. 13, 2). Trotzdem wollen wir uns nicht den Blick trüben lassen für den Wert, den die Erkenntnis auch für den einzelnen Christen hat. Die Forderung Petri, wir sollten bereit sein, Rechenschaft abzulegen über die in uns lebende Hoffnung (1 Petr. 3, 15), ist nicht ohne Erkenntnisarbeit zu erfüllen und richtet sich doch an alle Christen. Sie darf es auch, weil in der christlichen Erkenntnis das eintritt, was wir oben bemerkten, dass bei der Erkenntnis der Glaubensrealitäten die natürliche intellektuelle Begabung bei weitem nicht so notwendig vorausgesetzt werden muss als bei der Erkenntnis von Dingen der natürlichen Welt, weil bei der Heilserkenntnis die innere Erfahrung der Heilsrealitäten das Massgebende ist; und diese ist von der Begabung mit Verstandesschärfe und Geistes-tiefe ganz unabhängig, sodass auch ein sonst geistig ungebildeter Mensch doch in der Heilserkenntnis weit vorgeschritten sein kann. Es kommt aber noch ein zweites, ein im Gegensatz zu jenem äusserem inneres Motiv zur Geltung, das uns bewegen muss, uns mit der Erkenntnis in den Glaubensstoff zu versenken. Um seiner selbst willen muss es der Glaube thun, weil er sich dadurch über die Art, die Grösse, die Tiefe, die verschiedenen Beziehungen seines Besitzes klarer wird. Er gewinnt auch an Festigkeit, wenn er die Gründe und Zusammenhänge der einzelnen Glaubenswahrheiten zu begreifen, wenn er nicht nur das Sein sondern auch das Sosein der Thatsachen des Christentums zu erfassen sucht. So kann die Erkenntnis, wie sie vom Glauben ausgeht, auch wieder zur Stärkung des Glaubens beitragen und die christliche Vollkommenheit mit bedingen

(1 Kor. 2, 6. 13, 12). Immer jedoch wollen wir daran denken, dass alle unsere Erkenntnis der Glaubensrealitäten eine vermittelte ist, dass sie solange wir leben Stückwerk bleibt, und dass wir darum niemals denken sollen, wir hätten schon das Ganze ergriffen, sondern fortschreiten müssen auf dem Wege der Aneignung und Durchdringung der Heilswahrheit, bis unser Erkennen übergeht in das Schauen von Angesicht zu Angesicht.

9. Hatten wir uns bisher auseinandergesetzt mit den eigentlichen erkenntnis-theoretischen und grundlegenden Behauptungen Sabatiers über den subjektiven Ursprung und Inhalt aller Religion und über ihre subjektive Form, die sich in dem inadäquaten und für die Erkenntnis geheimnisvoll bleibenden Symbol manifestiere, so wollen wir jetzt noch eine Konsequenz ins Auge fassen, welche der Verfasser der theologischen Erkenntnistheorie aus jenen prinzipiellen Untersuchungen auf das Verhältnis der Religionen zu einander gezogen hat. Zwar könnte man diese Erörterung unfruchtbar nennen, da sich ja in allem Vorhergehenden gezeigt hat, dass wir von anderen Grundauffassungen der Religion, der religiösen Erkenntnis u. s. w. ausgehen als Sabatier. Aber wir haben uns schon im ganzen Verlaufe unserer Abhandlung nicht damit begnügt, die gegnerische Auffassung zu widerlegen zu suchen, sondern haben zugleich positive Ausführungen hinzugefügt, um den positiven Endzweck unserer ganzen Arbeit, der in ihrem letzten Hauptteil erst ganz realisiert werden kann, schon in der Kritik hervortreten zu lassen. So wollen wir denn aus demselben Grunde jetzt noch auf das Verhältnis der Religionen zu einander einen Blick werfen, wie es Sabatier als einen Beleg für das im inneren religiösen Leben herrschende Gesetz der Umbildung beschrieben hat (fr. S. 232, d. S. 51 f.). Wir haben schon oben (vgl. S. 129) auf die beiden Gedanken hingewiesen, die aus der Erörterung Sabatiers für uns von Wichtigkeit sind, nämlich einmal, dass Natur-, Gesetzes- und Liebesreligion eine der menschlichen Geistesentwicklung entsprechende Stufenreihe bilden, und dann, dass die Norm dieser Unterscheidung auf dem moralischen Wert der einzelnen Religion beruht. Wenn wir zunächst ersteres ins Auge fassen, so ist ja einem jeden Christen, der das Wesen

und den Wert seiner eigenen Religion kennt, ohne weiteres klar, dass die Naturreligion, die doch allein in den geschichtlich vorliegenden heidnischen Religionen irgendwie verwirklicht und greifbar sein wird, und die Gesetzesreligion, die in der Religion Israels ihren Typus gefunden hat, bei weitem nicht an die Hoheit und Reinheit des Christentums heranreichen. Wer im christlichen Glauben die absolute Befriedigung seiner religiösen und sittlichen Bedürfnisse gefunden hat, dem wird es nicht bekommen, diese eine köstliche Perle mit den minderwertigen Perlen auf Eine Linie zu stellen, — er müsste denn schon aus eigener Schuld jene Befriedigung verloren haben. Und wer nun, diese beseligende Erfahrung im Herzen, an das geschichtliche Bild des Christentums und besonders Christi näher herantritt und es mit dem Bilde anderer Religionen vergleicht, der wird seine einzigartige und alle anderen religiösen Gebilde überragende Gestalt noch reicher, greifbarer, unwiderleglicher erkennen. Von hier aus wird er ferner in der Lage sein, die Höhe zu ermessen, zu der sich die Gesetzesreligion über die Naturreligion hinaus erhebt, da ihm ja seine eigene Religion als die vollkommenste den Maßstab an die Hand giebt, nach dem er den Wert der tieferen Stufen schätzen kann. Er wird hierbei finden, dass der Mensch (natürlich als genereller, als welcher allein er ja diese Stufen geschichtlich durchgemacht hat) in jeder dieser Religionen in einem anderen Verhältnis zu Gott steht, indem der Heide sich von ihm als einer äusserlich erhabenen Macht abhängig fühlt, der Israelit sich Gott als dem Gesetzgeber verpflichtet erkennt, und der Christ der Liebe Gottes als seines Vaters sich getröstet. Soweit geben wir Sabatier recht, müssen ihm aber sofort darin widersprechen, dass er nun diese drei Stufen der Religion als ein Produkt der menschlichen Geistesentwicklung, als ein Erzeugnis des Fortschritts der menschlichen Sittlichkeit hinstellt. Dadurch werden Natur-, Gesetzes- und Liebesreligion in eine graduelle Stufenreihe gebracht, die hervorgerufen durch die allmähliche Selbstentfaltung des menschlichen Geistes auf keinem Punkte einen Abbruch der Entwicklung und den Anbruch eines spezifisch Neuen gestattet; es ist immer derselbe Geist, nur moralisch gewachsen und geläutert, der sich

in der Produktion der nächstfolgenden Stufe kundgibt. Diese Anschauung hat schon Alex. Schweizer in seiner Glaubenslehre (I. § 77 u. 78, § 93 u. 94) vertreten, in der er die natürliche Religion, die Gesetzesreligion und die Erlösungsreligion als Stufen in der allmählichen Entwicklung des frommen Abhängigkeitsgefühls darstellte. Im letzten Grunde stammt diese Ansicht von Schliermacher, der die christliche Religion, wenn er ihr auch den höchsten Rang zuschrieb, auf gleiche Linie mit den anderen Religionen stellte, was dadurch hervorgerufen wurde, dass er alle Religionen unter einen Allgemeinbegriff von Religion subsumierte (vgl. „kurze Darstellung des theol. Studiums“ §§ 23 u. 33, und dagegen A. Ritschl „R. u. V.“ III. S. 185 ff.). Sabatier nun ist zu seiner naturalisierenden Ansicht gezwungen durch die Art, wie er die Entstehung von Religion überhaupt erklärt hat. Ist ihre erstmalige Erscheinung nichts anderes als „eine Thätigkeit des sich selber erfassenden Geistes“ (fr. S. 205, d. S. 13), so muss sie, wenn dieser Geist sich entwickelt, sich mit entwickeln, und zwar immer in Abhängigkeit von ihm. Wir haben nun schon früher zu zeigen versucht, dass das erstmalige Entstehen von Religion sich auf die Bezeugung Gottes an dem von ihm geschaffenen Menschen zurückführe, also kein freies Produkt seines eigenen Geistes sei; und dass ferner die Religion oder das Gottesbewusstsein in irgend einer Form auch durch die Sünde den Menschen nicht ganz verloren gegangen, sondern nur entstellt sei. Es wird sich nicht leugnen lassen, dass dem Menschen ein religiöses Bedürfnis, ein Zug zum Unbedingten unveräusserlich bleibt, wenn er sich auch von dem lebendigen Gott abwendet; denn da es viele Dinge und Ereignisse in der Welt giebt, die auch der konsequenteste Atheist nicht auf menschliche Verursachung zurückschieben kann, so setzt er für den nicht mehr gekannten und gewollten Gott die Natur oder das Schicksal als das Unbedingte ein. Sehen wir aber von dem Atheismus ab und richten wir den Blick auf die Heidenwelt, in deren Religionen wir die Merkmale der Sabatierschen „Naturreligion“ verwirklicht finden, so müssen wir hier die Thatfachen suchen, welche das Vorhandensein der natürlichen Religion erklärlich machen, und treffen zuerst auf die Thatfache des Ge-

wissens. In der einzigen Stelle der Heil. Schrift, wo über das Gewissen in den Heiden geredet wird, nämlich Röm. 2, 14 ff., tritt es als mitzeugend auf mit dem vom Gesetz vorgeschriebenen Verhalten, dessen sich die Heiden in ihren Herzen bewusst sind; dazu kommen als drittes Moment die sich einander verklagenden oder auch verteidigenden Gedanken. Paulus hatte (in V. 14) von den Heiden ausgesagt, sie thäten von Natur, d. h. ohne durch eine äussere Macht dazu veranlasst zu sein, die Werke des Gesetzes, welches dem Volke Israel gegeben war. Da sie nun dies letztere Gesetz nicht kennen und besitzen, so muss der Grund ihres gesetz erfüllenden Verhaltens in ihnen selbst gesucht werden. Und hier, in ihnen, findet sich nun eine Autorität, welche derjenigen des historischen Gesetzes Israels gleichkommt, nämlich τὸ ἔργον τοῦ νόμου, das vom Gesetz erforderte Verhalten, welches als Postulat in ihnen gegenwärtig ist; diesem Postulat gehorchend thuen sie τὰ τοῦ νόμου. Diese ihnen immanente gesetzliche Autorität wird bestätigt durch das Zeugnis ihres Gewissens, welches ihre Thaten billigt, wenn sie der in ihren Herzen kund werdenden Forderung sittlich-guten Verhaltens entsprechen, und sie tadelt, wenn sie jener Forderung widersprechen. An dieses Gewissenszeugnis schliessen sich die Gedanken an, die jetzt schon, besonders aber am Tage des Endgerichts (V. 16), dem strafenden Gewissen beistimmen und sich schuldig bekennen, nur dass der eine Gedanke die Schuld, die er als objektiv vorhandene nicht leugnen kann, von sich selbst abwälzt und immer dem anderen zuschiebt; oder die auch dem Gewissenszeugnis widerstreben und sich untereinander verteidigen. Aus dieser Beschreibung kann man die zwei Momente entnehmen, deren wir für unseren Zweck bedürfen, nämlich erstens dieses, dass es im Herzen des natürlichen Menschen eine objektive und autoritative Gesetzesmacht giebt, und zweitens dass das Gewissen sich auf sie bezieht, um sie weiss, nach ihr die Thaten des Menschen beurteilt. Da der Mensch also der Anklage dieser fordernden Autorität bald Raum giebt, bald sich gegen sie verteidigt, so kann sie nicht sein eigenes Produkt sein; denn er fühlt sie ja als etwas über ihm Stehendes, dem er unbedingt Rechenschaft schuldig ist, sei es nun dass er ihr Recht giebt,

sei es dass er ihr widerspricht. Grade so wie über den Israeliten das fordernde und strafende Gesetz stand, so steht über der subjektiven Selbstbeurteilung des Heiden das Gesetz seines Inneren, das sich im Gewissen reflektiert. Diese Parallele will ja Paulus grade ziehen. Es ist keine geringere Autorität als die des Unbedingten, Absoluten, die sich im Herzen des natürlichen Menschen fühlbar macht, und somit eine Bezeugung Gottes in seinem Innern. Damit ist natürlich noch nicht gesagt, ob der einzelne Mensch nicht die Möglichkeit hat, diese Stimme in sich in irgend einer Weise abzuändern oder sie sogar zum Schweigen zu bringen. Diese Frage trägt, man mag sie beantworten wie man will, für unsern Fall nichts aus, da jene Autorität doch thatsächlich vorhanden ist und wenn man sie unterdrückt vorhanden war, Gott sich also nicht unbezeugt gelassen hat; es ist ja der menschlichen Persönlichkeit gegeben, dass sie sich sogar Gott gegenüber frei bestimmen kann. Wenn wir also im Gewissen ein Zeugnis dafür gefunden haben, dass Gottes Geist auch dem natürlichen Menschen noch immanent ist und dass er auf dessen Wirksamkeit reagieren kann, so haben wir hiermit schon einen, und zwar den bedeutendsten und innersten Erklärungsgrund für das Vorhandensein einer natürlichen Religion gefunden. Es kommt jedoch als ein wichtiges Moment die Offenbarung Gottes in der Natur hinzu. Zwar wenn die Natur die einzige unter den allgemeinen Offenbarungsformen Gottes wäre, so würden ihre Eindrücke schwerlich religiöse Gedanken hervorrufen können. Aber Gott bezeugt sich ja schon dadurch in dem ihm entfremdeten Menschen, dass er einen unvertilgbaren Zug zum Unendlichen und Absoluten in ihn hineingelegt hat, so gewiss in ihn hineingelegt hat, als der Mensch ohne diese Gabe nie dazu kommen könnte, sich zum Christentum zu bekehren. Weil der Mensch aus Gott und durch Gott geschaffen ist, ist er auch zu ihm hin geschaffen (Röm. 11, 36), mag er ihn immerhin wegen der Verdunkelung seiner Erkenntnis durch die Sünde nicht als lebendigen und persönlichen Gott auffassen, sondern nur als übermenschliche, bedingende Macht. Und ferner hat sich Gott schon im Gewissen des Menschen als schlechthin fordernde Autorität bewiesen, als eine Autorität, die

auch nicht durch Ungehorsam und Widerspruch beseitigt werden kann sondern grade dadurch als solche erwiesen wird, da man einer tiefer stehenden Macht nicht verpflichtet ist, also auch nicht ungehorsam sein kann. Wenn der Mensch mit dieser inneren Bezeugung Gottes im Herzen, so unbestimmt und dunkel sie auch dem einzelnen Individuum sein möge, die erhabene Grösse und Kraft, die unendliche Ausdehnung und die wunderreiche Schönheit der Natur fühlt und betrachtet, vor der er sich selbst so nichtig wie ein Atom vorkommt, — wenn sich ihm die Beobachtung aufdrängt, dass seine ganze Existenz von ihren Gesetzen abhängig ist, indem die Sonne ihr und ihm Licht und Wärme bringt, indem Regen und Schnee die Erde befruchten, indem sie zu bestimmten Zeiten bestimmte Früchte hervorbringt, von denen der Mensch sich ernährt, und Blumen und Gräser wachsen lässt, an denen sein Herz sich erfreut (Act. 14, 17), — Dinge, die doch ganz unabhängig von allem menschlichen Thun vor sich gehen und also einer über ihm stehenden Macht gehorchen —, dann muss doch wohl in seinem Herzen das Gefühl des Allmächtigen, Unbedingten sich regen, von dem abhängig zu sein er zugestehen muss. Weil Gott in den Dingen der Natur seine unsichtbare Kraft und sein göttliches Wesen offenbart hat, darum ist er den Menschen, welche die Natur betrachten und auf sich wirken lassen, nun auch in ihrem Inneren offenbar (vgl. Röm. 1, 20 mit V. 19); jene äussere Bezeugung hat wieder die innere Ueberzeugung zur Folge, wie die innere Bezeugung und Ahnung des Unbedingten ein äusseres Berührtwerden von ihm eintreten liess. Es findet eine wechselseitige Steigerung der äusseren und inneren Offenbarung statt, sodass in Act. 17, 28 u. 27 das Leben, Weben und Sein in Gott, die innere Ahnung, göttlichen Geschlechts zu sein, wiederum zum Antrieb gemacht werden kann, Gott draussen zu suchen, ob man ihn vielleicht betasten und finden möchte. Dass die Heiden hierdurch Gott gefunden hätten, ja dass sie auch nur immer Götter dadurch gefunden hätten, behaupten wir ja nicht, sondern nur das, dass der Anblick der Natur im Zusammenhang mit dem Zug zum Unendlichen und der Bezeugung eines Unbedingten im Gewissen wohl religiöses Empfinden und Denken

hervorrufen kann und zur Erklärung der thatsächlich vorhandenen Religionen der gottentfremdeten Menschenwelt dient. Wenn dadurch Religion entsteht, so ist sie eben nicht, als was sie äusserlich betrachtet erscheinen könnte, ein Produkt menschlichen Geistes, sondern sie ist dies erst vermöge der verschiedenartigen Offenbarungen Gottes. Das Hervortreten von Religion im Herzen des natürlichen Menschen ist der Erkenntnisgrund für den vorhandenen religiösen Trieb, die innere und äussere Bezeugung Gottes aber ist der Realgrund für ihn und damit für die Religion überhaupt. Wir müssen als drittes Moment für die Erklärung der auch in der Gottesferne noch vorhandenen Religion die sittliche Bezeugung Gottes in der Geschichte hinzunehmen, an dieser Stelle, weil nach unserer Meinung dem natürlichen Menschen diese Bezeugung, im Verhältnis zu der unmittelbaren im Gewissen und zu der sich gewissermassen aufdrängenden Offenbarung durch die Natur, am schwersten verständlich ist. Aber übersehen darf sie doch darum keineswegs werden. Denn schon bei einer aufmerksamen Betrachtung des Einzellebens, das doch auch eine Geschichte ist, muss es auffallen, dass einerseits oft ein Ziel trotz alles eigenen Strebens danach und trotz aller aufgewandten Mittel nicht erreicht wäre, wenn nicht eine bestimmte Kombination von Ereignissen eingetreten wäre, die ganz unabhängig vom Thun des Menschen die Verwirklichung jenes Zieles mit herbeiführten; dass andererseits ein gesetzter Zweck trotz alles Strebens danach nicht realisiert werden konnte, weil Verhältnisse, die nicht in der Macht des Menschen standen, es verhinderten; nicht immer nämlich ist es möglich, diese fördernden oder hindernden Ereignisse auf die Verursachung von Menschen zurückzuführen, da man sehr oft nicht einmal das Gewirktsein einer Thatsache zu grade diesem Zweck, geschweige denn das Zusammentreffen verschiedener voneinander unabhängiger Ereignisse aus der Absicht der Menschen herleiten kann, welche diese Thaten und Ereignisse hervorriefen. Sieht man auf die Volksgeschichte, so tritt noch deutlicher hervor, wie menschlich Gewirktes und ohne menschliche Wirkung Geschehenes zusammentreffen, um grosse Katastrophen hervorzurufen. Das gewisse Bewusstsein, dass eine That böse war,

und die Beobachtung, dass sie doch schliesslich eine gute Wirkung hervorgerufen hat, lehrt schon, in der Geschichte die Hand einer leitenden, übermenschlichen Macht zu ahnen. Ganz besonders aber ist es der Gedanke, dass in der Geschichte die Sünde sich straft und dass daher in ihr eine vergeltende Gerechtigkeit herrsche, welche dem natürlichen Menschen nahe tritt. Als ein Zeugnis hiefür nehme man, dass sich durch die ganze Geschichtsschreibung des Herodot wie ein roter Faden die Idee zieht, dass die besonders bei grossen Personen der Geschichte hervortretende ὑβρις, das ist die masslose Überschätzung der eigenen Kraft und die Auflehnung gegen jede übermenschliche verpflichtende Macht, von eben dieser Macht der Vergeltung und ausgleichenden Gerechtigkeit bestraft wird. Wenn sich hierin zeigt, dass die Bezeugung des Absoluten in der Geschichte von dem natürlichen Menschen bis zu einem gewissen Grade verstanden wird, so müssen wir doch auch hier wieder wie bei der Offenbarung Gottes in der Natur sofort hinzunehmen, dass dies nicht der Fall sein würde, wenn nicht durch die innere Bezeugung Gottes im Gewissen das Sensorium für das Böse und seine der sittlich fordernden Macht widersprechende Natur geschaffen wäre. Mit diesen drei Arten der Offenbarung Gottes im Gewissen, in der Natur und in der Geschichte meinen wir gezeigt zu haben, dass alle Religion, welche ausserhalb des Christentums und Judentums vorkommt, im letzten Grunde auf diese Bezeugung Gottes zurückgeht, wie sehr auch ihre Ausbildung im einzelnen von besonderen geschichtlichen Umständen und anderen Bedingungen abhängig sein mag. — Aber es könnte jemand zugeben, die Religion überhaupt, also zunächst die Naturreligion, sei auf göttliche Offenbarung zurückzuführen, dann aber habe Gott den so vorbereiteten Geist sich selbst überlassen, so dass er allmählich auch die zweite typische Stufe, die Gesetzesreligion, erzeugt habe, indem „die Idee der Gerechtigkeit und der Pflicht in seinem Bewusstsein hervorbrach“ (Sabatier, fr. S. 232, d. S. 51). Das wäre dann eine, vielleicht durch höhere Bildung des inneren und äusseren Lebens, durch die Formation staatlicher Rechtsordnungen oder durch sonst eine natürliche Entwicklung hervorgerufene, kurz auf allmähliches sittliches

Wachstum des menschlichen Geistes zurückzuführende und nur hierdurch von der ersten Stufe unterschiedene Form der Religion, die als Gesetzesreligion in der Religion Israels ihre typische Gestaltung gefunden hat. Diese Konstruktion widerspricht aber dem geschichtlichen Thatbestand. Zunächst ist es nicht wahr, dass die Ideen der Gerechtigkeit und der Pflicht erst auf dieser zweiten Religionsstufe vorhanden wären. Niemand wird das Vorhandensein des Gewissens in den der Naturreligion anhängenden Völkern leugnen: damit ist der Gedanke der Verpflichtung schon gegeben, ohne dass er in einem äusseren Gesetzkodex seine greifbare Gestalt zu haben braucht. Zugleich giebt sich die Idee der Gerechtigkeit sowohl dadurch kund, dass der Einzelne seine Handlungen nach den sittlichen Grundsätzen seines Gewissens beurteilt und gegeneinander abwägt, sodass er sich entweder strafen oder sich freisprechen muss, als auch dadurch, dass es in jedem Volk, wenn es auch noch nicht auf der Stufe der Gesetzesreligion steht, ein öffentliches forum giebt, vor dem die böse That in irgend welcher Form als nicht normalmässig erkannt und beurteilt wird. Sittliche Motive sind also auch in der Naturreligion vorhanden. Zweitens aber ist nun das für die zweite Stufe charakteristische Moment, nämlich das Gesetz, hier etwas ganz anderes als dort; denn es wird auf eine spezifische, direkte Offenbarung Gottes zurückgeführt. Wir können dies noch verallgemeinern und sagen, dass das Volk Israel, welches wir doch als Typus eines die Gesetzesreligion besitzenden Volkes nehmen dürfen, sich bewusst ist, seine Religion sei nicht das Produkt irgend einer natürlichen Geistesentwicklung, sondern beruhe auf einer ganz besonderen Erwählung und Offenbarung Gottes, die einen Bruch mit der natürlichen Entwicklung bedeute und das in ihr stehende Volk auf einen spezifisch neuen, durch eigenes Aufstreben nicht erreichbaren Standpunkt stelle. Gleich am Anfang der Geschichte des israelitischen Volkes wird die Mauer aufgerichtet, die es von der umliegenden Heidenwelt abschliessen und seine ganze weitere Entwicklung beherrschen und leiten sollte, nämlich das Gesetz. Die Beschreibung, wie es dem Volke gegeben wurde, und die Beurteilung, die es im Verlauf der israelitischen Geschichte von

den Propheten und Frommen in Israel, den eigentlichen Trägern seiner Religion, erfahren hat, zeigt, man möge über Einzelheiten denken wie man wolle, deutlich folgende drei Züge: erstens ist das Gesetz kein Ergebnis der natürlichen Entwicklung des Volkes, sondern ist ihm von aussen auferlegt; Israel produziert nicht das Gesetz, sondern es wird durch das Gesetz erzogen und wächst allmählich in dasselbe hinein; nicht das „ich will“, sondern das „du sollst“ ist die Form eines jeden Gebotes (Ex. 20). Zweitens ist das Gesetz dem Volke durch Moses gegeben, der schon seine Befreiung aus Ägypten bewirkt hatte. Er hat Israel nicht nur den Gott seiner Väter unter dem neuen Namen יהוה verkündet, sondern hat ihm auch die Gesetze und gottesdienstlichen Ordnungen aufgerichtet, indem er sie teils schriftlich aufzeichnete (Deut. 31, 9, 24 ff. Ex. 24, 3—4. 34, 27) teils mündlich mitteilte (z. B. Lev. 24, 10—23. Num. 15, 32—36). Drittens ist sich Moses doch stets bewusst gewesen, dass er das Gesetz weder aus eigener Initiative seinem Volke gegeben noch seinen Inhalt selbst erfunden hat, sondern dass er nur der Prophet oder Offenbarungsmittler Gottes war, auf dessen Gebot das Gesetz gegeben, mit dessen Willen es erfüllt, mit dessen Autorität es bekleidet wurde. „Ihr sollt nichts hinzuthun zu dem, was ich euch gebiete“, sagt Moses dem Volke Israel, „und ihr sollt nichts davon thun, damit ihr bewahret die Gebote Jahwes eures Gottes, welche ich euch gebiete“ (Deut. 4, 2 vgl. 5. 32, 10). Jehovah, der Gott der Heerscharen, ist es, der durch seinen Geist dem Volke Gesetz und Befehle gesandt hat (Sach. 7, 12), aber er hat es gethan durch die Hand seiner Propheten (ibid.). Gottes Stimme ist es, die dem Israeliten aus dem Gesetz entgegönt (Deut. 28, 1), sein Wille ist die bindende Autorität (Ps. 40, 9). Kein Erzeugnis also aus Menscheng Geist ist es, was die Gesetzesreligion des Volkes Israel hervorgerufen hat, sondern Gottes Offenbarung und Wirkung; nicht als Produkt einer natürlichen Steigerung des sittlichen Bewusstseins erscheint es, sondern es geht derselben bedingend voran. Gott allein ist Urheber des Gesetzes und ist der, welcher seine Autorität lohnend und strafend durchführt; Israel ist nur der Thon in seiner, des Bildners, Hand (Jes. 64, 7). Wir können dies nicht nur mit

Bezug auf das Gesetz behaupten, sondern müssen es auch auf die Erwählung ausdehnen, die ganz und gar nicht auf irgend welchen Vorzügen Israels, sondern ganz allein auf der freien Liebe Gottes beruht. Nicht die grosse Zahl Israels, die ja doch so gering ist im Vergleich zu der anderer Völker (Deut. 7, 7), nicht seine Kraft und die Stärke seiner Hände, die es ja erst nachher von Gott empfangen hat (Deut. 8, 17 f.), nicht seine Gerechtigkeit und sein aufrichtiges Herz, die doch von seinem Eigensinn reichlich aufgewogen werden (Deut. 9, 4 ff.), kurz keine äusseren oder inneren Qualitäten irgend welcher Art sind es, die Gott bewogen haben, dies arme verachtete Volk zu dem seinigen zu machen, sondern seine unergründliche Liebe und seine Treue gegen die Väter Israels, seine Macht und sein Zorn gegen die Heiden (Deut. 9, 4 f.) haben ihn dazu bestimmt. Nicht Israel hat ihn gerufen, er solle ihm seine Sünde vergeben und es retten, sondern allein um seinetwillen, aus Barmherzigkeit und Gnade, tilgte Gott seine Übertretungen und gedachte seiner Sünde nicht (Jes. 43, 22 ff.). Hilflos und nackt wie ein neugeborenes Kind, ungepflegt und unbemitleidet, hinausgeworfen aufs Feld und verachtet von jedermann lag Jerusalem da, — und da sprach zu ihr der Herr, Jehovah: „du sollst leben“; und nahm sie zu sich, kleidete sie und zog sie auf und schloss endlich den Bund der Treue mit ihr (Ez. 16). Wahrlich, hier ist es klar, dass Israel ganz und gar, in seiner äusseren Existenz und in seinem inneren Leben nichts war als das Produkt des Erbarmens, der Liebe und Gnade Gottes. Wie gänzlich ausgeschlossen es ist, die Religion und die sittliche Höhe des Volkes auf dessen eigene Geistesentwicklung zurückführen zu wollen, das zeigt endlich auch die Thatsache, dass das Volk als solches, in seiner Mehrzahl, sich gegen das Gesetz und den vorgeschriebenen Kultus auflehnte. Wäre es seiner eigenen Entwicklung überlassen geblieben, so hätte es sich nicht zu jener transformation de son être intérieur (Sabatier S. 232) aufgeschwungen, der es grade mit aller Kraft widerstrebte; wäre das Gesetz nur die Fixierung dessen, was im Volksbewusstsein als sittliche Forderung schon enthalten und im Volksleben als Sitte und Gewohnheit schon gebräuchlich war, so wäre der

thatsächliche Widerspruch des Volkes gegen das Gesetz nicht erklärbar. Israel ist aber ein halsstarriges Volk (Ex. 32, 9; 33, 3), sein Nacken ist eine eiserne Muskel und seine Stirn ist von Erz (Jes. 48, 4). Jahwe schlägt sie, aber sie empfinden keinen Schmerz, er reibt sie auf, aber sie weigern sich die Züchtigung anzunehmen, sie machen ihr Angesicht härter als einen Felsen und wollen sich nicht bekehren (Jer. 5, 3 vgl. Ez. 2, 4, 7). Ja, sogar direkt gegen Gottes Gebote lehnen sie sich auf; „ihr gebt den Nasiräern Wein zu trinken und den Propheten befiehlt ihr, ihr sollt nicht weissagen“, ruft der HERR durch Amos seinem Volk anklagend zu (2, 12). Daran sieht man, wie wenig das Gesetz dem natürlichen Wesen Israels entsprach. Die grosse Menge hat es stets als eine seiner Natur aufgebürdete Last empfunden und bei jeder Gelegenheit seine Forderungen übertreten. Nicht was in ihm lebte als allgemeine sittliche Anschauung wurde die Grundlage seiner Religion, nicht eine höhere Verwirklichung der „geistigen Idee der Menschenatur“ erblicken wir in Israels Glauben, nicht eine graduelle Erhebung über das Niveau der Naturreligion tritt uns in seinem Gottesbewusstsein entgegen, sondern hier wird ein Übernatürliches, ein spezifisch Neues, ein Göttliches in die Geschichte eines Volkes hineingesetzt, von so besonderer, einzigartiger Natur, dass die Propheten und Frommen dieses Volkes es bewahrt und verteidigt haben in einem nahezu 2000jährigen Kampf gegen die umwohnende Heidenwelt. Offenbart hatte sich Gott auch in irgend einer Weise allen andern Völkern, hier aber handelte es sich um eine ganz einzigartige, spezifische Mitteilung und Bezeugung, die einen Bruch mit allem natürlich-sündlichen Wesen von ihren Empfängern verlangte und sie zugleich wie ein schützender Wall umfing gegen den Andrang der Heidenwelt. Israel allein kennt den wahren, lebendigen Gott, während die Heiden ihn vergessen haben (Ps. 9, 18). Israel ist herausgenommen aus dem Zusammenhang mit ihnen, es ist von allen Geschlechtern auf Erden allein erwählt (Am. 3, 2) und heisst in diesem besonderen Sinne der „Sohn Gottes“ (Hos. 11, 1). Man mag also Israel betrachten, von welcher Seite man wolle, sei es dass man auf seine Erwählung, sei es dass man auf sein Gesetz

und seine Religion, sei es dass man auf seine weitere Geschichte den Blick lenke, — immer ist dies Eine deutlich, dass nicht kraft eigener Bestimmung, nicht dank einer besonderen Naturanlage, nicht wegen einer höheren sittlichen Geistesentwicklung sich eine die Naturreligion überragende Stufe in ihm darstellt, sondern nur durch eine ganz einzigartige Offenbarung Gottes. Ist nun schon hiermit die regelmässige natürliche Entwicklung des Geistes, die sich nach Sabatiers Anschauung in den drei Stufen der Religion kund thun soll, durchbrochen, so ist das in noch höherem Masse der Fall bei dem Eintritt des Christentums in die Welt.

10. Das Christentum ist kein Ergebnis menschlich-natürlicher Entwicklung. Um sein Wesen aber richtig zu würdigen und um sein historisches Erscheinen zu verstehen, müssen wir auf zwei Thatsachen achten, erstens auf diese, dass das Christentum durch die ihm vorangehende Geschichte vorbereitet wurde, und zweitens auf diese, dass mit dem Christentum eine von allen anderen Religionen spezifisch unterschiedene Religion in die Welt kam. Was nun zunächst jene Vorbereitung anlangt, so ist sie die Wahrheit des Satzes, den Sabatier (fr. S. 233, d. S. 53) ausspricht, dass die Erscheinung des Christentums „durch den allgemeinen Stand der menschlichen Entwicklung“ bedingt sei; denn allerdings nicht in dem Sinne eignen wir uns diesen Satz an, in welchem Sabatier ihn erklärt, dass nämlich die christliche Religion vermöge einer gesetzmässigen Parallele zwischen Religion und Civilisation das Ergebnis einer höheren Entwicklung des menschlichen Geistes sei („la loi de la pensée religieuse est la même en effet que celle qui régit l'ensemble de la vie spirituelle“), sondern lediglich in dem Sinne, dass Gott für die Aufnahme seiner letzten und höchsten Offenbarung in seinem Sohne Jesu Christo, welche sich aus der geistigen Entwicklung der Menschheit in keiner Weise erklären und herleiten lässt, den Boden in den Herzen der Menschheit durch seine früheren Offenbarungen bereitet habe, und zwar sowohl in der Heidenwelt als in Israel. Wenngleich es gilt, dass Gott alle Heiden ihre eigenen Wege hat wandeln lassen (Act. 14, 16), ja vielmehr dass er sie dahingegeben, sie strafweise hineingestossen hat in die Lüste ihres Herzens, in schimpfliche Leiden-

schaften und in verwerfliche Gesinnung (Röm. 1, 24, 26, 28), sodass sie den Juden als Sünder κατ' ἐξοχὴν galten (Gal. 2, 15), so ist doch grade hiermit schon ein Moment gegeben, wodurch die Heiden für den christlichen Glauben empfänglich werden konnten. Denn das immer tiefere Heruntersinken in den Schmutz der Sünde, das Hängen des Herzens an diese und jene irdischen Güter die ihm auf die Dauer doch keinen Frieden brachten, der Aufblick zu Göttern deren Macht mit dem Sinken des eigenen Selbstvertrauens auch dahinschwand, der Blick in die Vergänglichkeit alles Irdischen, das Fehlen jeder Hoffnung auf Besserung sowohl in diesem als im zukünftigen, nur schattenhaften Dasein, und der aus all diesen Beobachtungen entspringende Pessimismus hatte allmählich in der natürlichen Menschheit eine Schnsucht nach besseren Zeiten, nach der Wiederkehr des goldenen Zeitalters erzeugt, in dem die Mängel, die Verderbtheit und der unbefriedigende Zustand der gegenwärtigen Zeit beseitigt sein würden. Zu dieser negativen Vorbereitung müssen wir alles das hinzunehmen, was wir als positive Offenbarung Gottes in dem natürlichen Menschen oben aufgestellt haben, seine Bezeugung im Gewissen, in der Natur, in der Geschichte. Auf diese Weise war in die einzelnen Subjekte die Fähigkeit hineingelegt, dem Christentum empfänglichen Sinn entgegen zu bringen und es als eine Erlösung anzunehmen, wenn durch die Bekehrungspredigt der Apostel ein Geistesfunken in die erstarrten und vom Egoismus verfestigten Herzen gefallen war, der das glimmende Feuer wieder anfachte und den Menschen nun erst voll zum Bewusstsein dessen brachte, was er bisher vielleicht unklar entbehrt und gesucht hatte. Bei einem Teile dieser Heidenwelt, dem der mit Israel in Berührung kam, kann dann auch dies als eine pädagogische Führung Gottes angesehen werden, da den Heiden mit ihrem zerfahrenen Götterhimmel, über den man sich schliesslich lustig machte, in der Religion Israels der Kultus des Einen, allmächtigen, unsichtbaren und undarstellbaren Gottes entgegen trat, da man hier ganz genau wusste wie man Gott zu verehren hatte, da in den Büchern des Alten Testaments nicht nur Geschichte und Gesetz sondern auch religiöser Trost und Zuspruch für alle Lagen des Lebens

vorhanden war, da endlich die Hoffnung auf den bald erscheinenden Messias die Gemüter gespannt und die Herzen wach erhielt. So erklingt denn auch die Mahnung aus dem Munde des Sängers, unter den Heiden von der Herrlichkeit Gottes zu erzählen und unter allen Völkern von seinen Wundern (Ps. 96, 3, 10. 9, 12. 105, 1. Jes. 12, 4 und sonst); darum nimmt auch das Gesetz von vornherein Rücksicht auf die Fremdlinge, die sich zu Israels Gott bekehren werden (Ex. 12, 48 f., 20, 10); darum sind es der Heiden viele geworden, die ihr religiöses Bedürfnis in der Verehrung Jehovahs stillten und nun mit eintraten in den Wirkungskreis der Potenzen, die in sonderlicher Weise das Kommen des Erlösers vorbereiteten. Als ein drittes Mittel Gottes, die Zeit in der Heidenwelt und durch sie zur Erfüllung kommen zu lassen, müssen solche grossen Ergebnisse der Geschichte angesehen werden wie zunächst dieses, dass unter dem Szepter Roms die ganze damals bekannte Welt vereint war. Dadurch waren die Schranken, welche den gegenseitigen geistigen und materiellen Austausch der einzelnen Völker verhinderten, beseitigt; neue Handels- und Verkehrsstrassen waren eröffnet, mannigfaltige Beziehungen waren angeknüpft, sodass jedes Land die Bewohner anderer Länder bei sich sehen konnte. Wie hoch dies äussere Mittel zu einer schnellen Verbreitung des Christentums zu schätzen war, beweist schon die Pfingstpredigt des Petrus, die von Leuten aus nicht weniger als 13 verschiedenen Ländern gehört wurde (Act. 2, 9 – 11, 14) und bei Tausenden den Glauben erweckte, der in ihre Heimat als fruchtbares Samenkorn hinüber getragen wiederum Tausenden das neue Leben schenken konnte. Ebenso bedeutsam mussten die Einheit des römischen Reichs und seine Verkehrsmittel für die ausgedehnten Reisen des Apostels Paulus sein. Die andere geschichtliche Thatsache aber ist die, dass die griechische Sprache zur Weltsprache geworden war. Damit war nicht nur das Verständnis der Bekehrungspredigt in den verschiedensten Ländern äusserlich sehr erleichtert, sondern es war auch ein Organ geboten, das an sich schon eine Fülle geistiger Begriffe enthielt, das durch die Philosophie für tiefe und schwerwiegende Gedanken Tragweite erhalten hatte, das wegen seiner Feinheit und

Biegsamkeit ausserordentlich fähig zur Fortbildung war, und sich also in jeder Beziehung vortrefflich dazu eignete, die Sprache des heiligen Geistes zu werden. So waren in der Heidenwelt sowohl in den Herzen der einzelnen Individuen als in dem Verhältnis der Völker zu einander durch die göttliche Weltregierung die Thore weit geöffnet, um den Siegeszug des Christentums in sich aufzunehmen. Diese Zurüstung der Menschheit für den kommenden Heilsmittler fand nun aber ihre ganz besondere Ausgestaltung in der Vorbereitung Israels. Die Auswahl Israels zum Eigentum und heiligen Volk Gottes war kein Selbstzweck, sondern nur Mittel zu dem Zweck der schliesslichen Heilsbeschaffung in Christo. Israel musste so erzogen und seine Geschichte musste so geleitet werden, dass sowohl der Heilsmittler aus ihm kommen konnte als es selbst fähig war, ihn zu empfangen und seine Predigt im Glauben anzunehmen. Und dies beides geschah zunächst durch das den religiösen und sittlichen Zustand des Volkes regelnde Gesetz, dessen Zweck ein doppelter war: die innere Heiligung Israels zum Gottesvolk und seine äussere Abschliessung von allen andern Völkern. Ersteres wird Ex. 19, 6 als zusammengefasste Absicht des Gesetzes ausgesprochen und bedeutet zunächst, dass Israel ein für Gott ausgesondertes und bestimmtes Volk, Sein Eigentum vor allen andern Völkern sein sollte (vgl. V. 5 und 1 Petr. 2, 9 *λαὸς εἰς περιποίησιν*), ein Volk das nur ihm angehörte und nicht den Götzen (vgl. Deut. 7, 6 mit V. 5). Wie Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit für sich selbst lebt und ist (v. Hofmann) — ganz unbeschadet seiner Beziehung zur Welt —, so soll Israel für Gott sein und leben. Und zwar beruht dies nicht auf ursprünglicher Selbstbestimmung für Gott, sondern auf einer Bestimmtheit durch Gott. „Ich bin heilig, Jehovah, der euch heiligt“ (Lev. 21, 8). Von Gott geht also die Kraft aus, welche das Volk zu seinem Eigentum macht. In diesem Begriff des Heiligseins als des Gottgeweihtseins (der sich aus der Bedeutung des Stammes קדש und dem Gegensatz חיל ergibt) liegt nun aber, wenn Israel so genannt wird, schon die Forderung physischer und sittlicher Reinheit, da Gott selbst als Heiliger von aller physischen und ethischen Unreinheit abgesondert ist (Num. 19, 20. Ps. 24, 3—4).

Was Gott zu eigen gehört, muss danach streben, in seinem Wesen Gott ähnlich zu werden. Und dies Streben sollte das Gesetz bewirken, sowohl durch die sittlichen Lebensordnungen als durch die kultischen Bestimmungen, die es gab; denn nach ihnen sich richtend konnte der fromme Israelit den Willen Gottes befriedigen. Die Forderung des Gesetzes wurde dadurch verstärkt, dass Segen verheissen wurde allen denen die seine Gebote hielten, und Fluch denen gedroht wurde die sie übertraten (Deut. 27 u. 28). Zwar konnte ja nun das blosser fordernde Gebot nicht die Kraft verleihen zu sittlichem Leben, aber dadurch dass Israel von Gott für sich bestimmt war und dass er eine Stätte seiner Gegenwart in seines Volkes Mitte besass, dadurch dass er es selbst gestärkt hatte in allen seinen Kämpfen und durch seine Propheten ermahnte und tröstete, segnete und strafte, war er doch auch für den einzelnen Israeliten die bewusste Quelle der Kraft zu heiligem Leben und galt als nahe allen denen, die ihn anriefen (Ps. 145, 18. Deut. 4, 7). Und dass dem Gesetz ausser seiner negativen Bestimmung, die Sünde und damit die Erlösungsbedürftigkeit zu erhöhen (Röm. 5, 20), auch wirklich ein positiver Zweck eignete, nämlich der, dem Volke Israel die richtige Erkenntnis über das Wesen und den Willen des Einen, wahren Gottes zu verschaffen, ihm eine Norm und Richtschnur für sein sittliches Verhalten zu geben mit der Voraussetzung, dass es die Gebote Gottes bis zu einem gewissen Grade zu halten fähig sei, endlich es in schützende Schranken einzuschliessen, innerhalb deren es seinen graden Weg im rechten Glauben und rechter Gesinnung verfolgen konnte, das erhellt doch auch aus dem positiven Erfolg, den das Gesetz sowohl auf die Stimmung und Selbstbeurteilung des einzelnen Israeliten als auf das Verhältnis des ganzen Volkes zu den umwohnenden Völkern hatte. Die Frommen in Israel, die das Gesetz ihres Gottes im Herzen trugen (Ps. 40, 9), fühlten sich dadurch Gott nahe gerückt; denn sie empfangen „viel Frieden“ durch die Liebe zum Gesetz (Ps. 119, 165), und im Elend gereichte es ihnen zum Trost (V. 92), sodass sie es höher achten als tausend Stücke Gold und Silber (V. 72), als Honig und Honigseim (Ps. 19, 11), und es preisen als das vollkommene das die Seele erquickt, als

das gewisse welches weise macht, als das rechtbeschaffene wodurch das Herz erfreut wird, als das reine was die Augen helle macht (Ps. 19, 8--9). Mag das Sündenbewusstsein des Israeliten und darum das Gefühl seines Abstandes von Gott noch so stark gewesen sein, so hatte er doch andererseits auch wieder die Möglichkeit, seine Sünde zu sühnen, d. h. sie durch ein Opfer zu bedecken, das als äusseres Symbol eines wirklich reumütigen Herzens in Gottes Augen die Sündenschuld beseitigte und das durch sie gestörte Bundesverhältnis wieder herstellte. Wenn dies die positiven inneren Wirkungen des Gesetzes andeutet, so hat es äusserlich die Aufgabe erfüllt, Israel von den Heiden abzuschliessen, die ja das Gesetz nicht haben noch kennen und wegen ihrer Unbeschnittenheit als die Unreinen gelten. Es konnte so einen festen Rückhalt bilden gegen alle Annahme heidnischer Religion und heidnischen Wesens und musste dies auch solange thun, wie man sich bemühte, seine Forderungen zu erfüllen. Besonders aus dem Besitz des Gesetzes, zusammengenommen natürlich mit den Eindrücken der Geschichte, stammte das Bewusstsein, den Einen, wahren, lebendigen Gott zum Gott zu haben (Ex. 20, 2--5), wie denn grade bei der paränetischen Wiederholung der Gesetzgebung im Deuteronomium die Unvergleichlichkeit und Einzigkeit des Gottes Israels und die Wichtigkeit aller Götter besonders stark betont wird. Wer sich fest eingelebt hatte in die Vorschriften des Gesetzes und sich vor äusserer (levitischer) und innerer (ethischer) Unreinheit hütete, das Herz erfüllt von der Majestät und Heiligkeit seines Gottes, den mussten die Sünden und Greuel der Heiden, die ihnen von Geschlecht zu Geschlecht ungesühnt anhafteten, abstossen und in der Gewissheit bestärken, den einzig wahren Gott und den einzig richtigen Kultus zu besitzen. Darum konnten Israeliten, solange sie recht beschaffen waren, nicht darauf kommen, ihre erhabene geistige Religion mit dem plumpen und unsittlichen Götzendienst der Heiden zu vertauschen, sondern mussten sich innerlich genötigt fühlen, die Heiden aufzufordern, Jehovah zu loben, und alle Völker, ihn zu preisen, da er doch König über sie sei (Ps. 47, 9); sie mussten mit Seherblick die Scharen der Völker in der letzten Zeit sich versammeln und hinaufsteigen

sehen auf den heiligen Berg des HERRN, der alle andern über-
 ragte (Jes. 2, 2 f.), nachdem Jehovah selbst hinweggethan haben
 würde die ausgebreitete Hülle, die alle Völker umhüllt, und die
 Decke, welche hingedeckt ist auf alle Nationen (Jes. 25, 7).
 Dieser doppelte positive Zweck des Gesetzes, die innere Heiligung
 Israels zum Gottesvolk und die äussere Abschliessung desselben
 von allen andern Völkern und Religionen ist nun zwar nicht
 in demselben Masse auch sein Erfolg gewesen, aber es hat doch
 bewirkt, dass ein Teil des Volkes, die 7000 die ihre Kniee nicht
 vor Baal beugten und als הַסִּידִים ihren Glauben hindurchretteten
 durch alle heidnischen Einflüsse, darum der Stamm sein konnte,
 aus dem der neue Wurzelschössling emporwuchs (Jes. 11), und
 ihn selbst als den zu erkennen vermochte, der des Gesetzes
 Erfüllung brachte (Matth. 5, 17) und zugleich sein Ende war
 (Röm. 10, 4). Wie nun die Gesetzgebung Gottes nur ein Teil
 — wenn auch der wichtigste — seiner Offenbarung in der Ge-
 schichte Israels ist, so müssen wir doch auch die Gesamt-
 geschichte dieses Volkes in ihrer ganz besonderen Leitung
 durch Gott als einen zweiten Faktor der Vorbereitung Israels
 auf das Christentum und des Christentums durch Israel hinzu-
 nehmen. Der vorbereitende Charakter der israelitischen Ge-
 schichte scheint uns aber wieder ein doppelter zu sein, indem
 einmal dem Volke die Art und Weise übernatürlicher göttlicher
 Heilthaten daraus klar wurde und indem andererseits diese ihrem
 nächsten Zweck nach abgeschlossene Geschichte doch wieder
 über sich selbst hinaus wies und die zukünftige Vollendung der
 in ihr erst angebahnten Heilsbereitung erwarten liess. Blicken
 wir zum Beweise des ersteren nur auf das Deuteronomium. Alle
 Thaten, die Gott an Israel gethan hat, seine Erwählung aus
 allen andern Völkern, die Thaten vor Pharao, die Rettung aus
 Ägypten, die Erhaltung des Volkes in der Wüste und besonders
 die Gesetzgebung sind Zeichen seiner allmächtigen Kraft und
 nur durch ihn ausführbare Wunder, die ihm das Prädikat des
 einzigen und allmächtigen Gottes eintragen, der keine Götter
 neben sich kennt (Deut. 4, 34—40. 11, 3—6). Nichts was der
 Mensch thun kann, ist dem gleich; denn die Menschen sind
 wie Staub und Nichts (Ps. 103, 14. 39, 6). Und wenn jemals

Menschen Thaten vollbringen, die als „Wunder“ zu bezeichnen sind, so thun sie dieselben im besonderen Auftrag und in der Kraft Gottes, wie Mose die Wunder vor Pharao. „Er ist es, der dir Kräfte giebt, solche mächtigen Thaten zu thun“ (Deut. 8, 18). Aber nicht nur die Wundermacht, sondern auch die Verheissungstreue Gottes, der den Nachkommen hält was er den Vätern geschworen, wird klar aus seinen Thaten, die mit der Hereinführung Israels nach Kanaan enden (Deut. 10, 22. 9, 5). Nur Gnade und Barmherzigkeit, nur Vaterliebe ist es, die ihn bewogen hat, Israel zu tragen wie ein Vater seinen Sohn auf den Armen trägt (Deut. 1, 31. 8, 5). Aus allen diesen Eindrücken musste dem frommen Israeliten klar werden, dass die Thaten der Geschichte seines Volkes von Gott gewirkt und von ihm allein wirkbare, aus der Absicht und Kraft von Menschen nicht erklärbare, das natürliche Geschehen sich dienstbar machende und wenn es widerstrebt durchbrechende Wunderthaten Gottes seien, mit dem Zweck, seinem auserwählten Volke die verheissene Heimstätte in Kanaan zu bereiten und zugleich und besonders seinen Sinn von dieser vergänglichen Erde zu ihm, dem ewigen und barmherzigen Gott, emporzuziehen, sodass alles irdische Thun im Aufblick zu ihm geschehe und das ganze Leben in den heiligen Ordnungen sich bewege, die Er der Heilige seinem Volke gegeben hat. Zugleich aber wies doch die Geschichte Israels über sich selbst hinaus, sowohl weil sie als Heilsgeschichte im Alten Bunde nicht zum Abschluss kommend in die Sehnsucht nach dem vollkommenen Heilmittler ausklang, als auch weil sie in ihren grossen Zügen ein Typus der neutestamentlichen Heilsgeschichte war (vgl. z. B. Matth. 2, 15 mit dem Auszug aus Ägypten, 1 Kor. 5, 7 mit der Stiftung des Passahmahles, Hebr. 11, 18—24 mit der Gesetzgebung, den ganzen Hebräerbrief mit dem alttestamentlichen Opferkultus, und die häufige Benutzung alttestamentlicher Schriftworte als typischer). Diese thatsächliche objektive Vorbereitung des Christentums in und durch Israels Geschichte wurde dem Volke Israel aber, was die typische Bedeutung einzelner Thaten seiner Geschichte anlangt, nicht zum subjektiven Bereitwerden für das Christentum; dies gilt jedoch sehr wohl von der Thaten, dass seine

ganze Geschichte von Gott gewirkt war, und von der messianischen Hoffnung. Dies beides bereitete die Herzen auf das kommende Heil vor, und zwar nicht dadurch dass sich jedem Einzelnen unmittelbar diese Wahrheit aufdrängte, sondern dadurch dass Gott sie durch seine Propheten verkünden liess. Wir haben deshalb im engsten Anschluss an die Geschichte Israels die Prophetie als dritten vorbereitenden Faktor zu nennen, deren Aufgabe demnach eine doppelte war, nämlich erstens die, die Geschichte des Volkes als Heilswerk Gottes verstehen zu lehren und auf Grund derselben das Volk immer wieder zum Gehorsam zu ermahnen, und zweitens die, den Blick Israels auf die Zukunft hinzulenken und sowohl Gericht als Gnade, besonders aber den zukünftigen Messias, zu verkünden; also eine paränetische und eine im engeren Sinn prophetische Aufgabe. Durch die Erfüllung der ersteren wurde Israel immer wieder darauf hingewiesen, dass sein ganzes leibliches und geistiges Leben geworden war und Bestand hatte nur durch die allmächtige und gnädige Wirkung des Heilsgottes, dass es deshalb den Glauben an ihn unentwegt zu bewahren und seine Gebote aus allen Kräften zu halten habe. Indem die ganze Geschichte als wunderbare und Heil schaffende That Gottes aufgefasst wurde, unbeschadet dessen dass Menschen die Mittel ihrer Verwirklichung waren, musste in Israel der Glaube an die Tatsächlichkeit und Möglichkeit übernatürlicher Heilswirkung feste Wurzeln fassen, sodass die schliessliche Offenbarung Gottes in seinem Sohne nach Seiten ihres supranaturalen und wundervollen Charakters nichts schlechthin Unverständliches für den frommen Israeliten war. Dazu kam ja nun noch die Erwartung des Messias, deren auf das Erscheinen Jesu Christi vorbereitende Kraft darin lag, dass der Messias nicht als eine Person geweisagt wurde, die losgelöst von Israels Geschichte, ausgestattet mit unbegreiflichen Eigenschaften, in einer jeder Analogie entbehrenden Gestalt, gänzlich unvermittelt und lediglich von oben kommend ins Dasein treten sollte, sondern als eine Person, welche in idealer, vollkommener Weise das Volk Israel in seinem geschichtlichen und religiösen Verhältnis zu Gott und in seinem Beruf für die Welt, und die Träger einzelner geschichtlicher

Institute in sich darstellte, wenn sie auch daneben Züge an sich trug, die in der bisherigen Geschichte noch nicht irgendwie ausgebildet waren und lediglich von einem göttlichen Wesen ausgesagt werden konnten. Wie Gott, obwohl er in der ganzen Welt gegenwärtig ist (Ps. 139), sich in Israels Mitte eine besondere Stätte seiner Gegenwart geschaffen hat, wo seine Gnade allen nahe ist, so wird im Messias diese Gegenwart Gottes ihren Höhepunkt erreichen, da sie hier in Einer Person konzentriert ist, die deshalb gradezu den Namen מְשִׁיחַ trägt (Jes. 7, 14. 8, 8). Nicht von aussen allein wird er Israel gegeben werden, sondern er wird sein ein Kind und Sohn, aus dem Volke heraus geboren (Jes. 9, 6). Israel selbst ist der Mutterschoss, der ihn hervorbringen wird und zwar in der besonderen Weise, dass dadurch wiederum die Stellung des auserwählten Volkes zu seinem Gott bewahrheitet wird. Jehovah nämlich hat sich die Jungfrau Israel zur Braut (Hos. 2, 19—20) und zum Weib erwählt (Jes. 54, 4—5) und in diese Jungfrau, in dies Volk wie in einen Mutterschoss den Keim hineingelegt, der sich zum Messias entwickeln wird (Jes. 7, 14; auf die anderen Auffassungen d. St. können wir hier nicht eingehen). Wir haben also an dieser Stelle beides, sowohl dass der Heilmittler aus Israel kommen wird, als auch dass Israel ihn schlechterdings nicht aus eigener Kraft sondern nur durch unmittelbare göttliche Wirkung hervorbringen kann. Der Beruf des Messias aber wird wiederum die Vollendung des geschichtlichen Berufs Israels sein; denn als בְּכֹר יְהוָה , als Erwählter Gottes, als Same Abrahams (Jes. 41, 8) hatte es die Aufgabe bekommen, als Heilsvolk der Vermittler des Heiles oder Segens an alle Völker zu sein und zu werden (Gen. 12, 1—3), nachdem natürlich in ihm selbst das Heil realisiert war. Diesen Zweck führt der persönliche Knecht Gottes, der Messias, in vollkommener Weise aus (Jes. 42, 1—7. 49, 1 bis 50, 11. 52, 13 bis 53, 12), auch hiermit zur vollendeten Gestaltung bringend, was nur ansatzweise aber doch eben wirklich durch Israel schon geleistet war, wenn auch grade als Knecht Gottes der Messias weit mehr ist wie eine Projektion des israelitischen Berufes in die Zukunft. Ebenso nun hat der Messiasgedanke auch dadurch eine die Erscheinung des wahren Messias

vorbereitende Kraft, dass er als idealer Träger gewisser geschichtlicher Institute, als Prophet, Priester und König, vorgestellt wird. Wie die Offenbarung Gottes in Israel keine unvermittelte war, sondern sich der Propheten als sie zuerst auffassender und mitteilender Personen bediente, so wird das mit ihr angebahnte Heil seine Vollendung nicht erreichen können, ohne dass der Heilmittler auch ein vollkommener Prophet ist, dem die volle Offenbarung Gottes zuteil wird und dem man zum Gehorsam verpflichtet ist (Deut. 18, 15—19). Er wird in idealer Weise die Züge der beiden in ihrer Wirksamkeit grössten Propheten Israels, des Moses und Elias, an sich tragen (Deut. 18, 15 u. 18. Mal. 3, 23). Auch darin ist der kommende Messias durch Israels Geschichte präfiguriert, dass er ein Priester in Ewigkeit sein wird nach der Weise Melchisedeks (Ps. 110, 4). Vor dem Angesicht Jahwes stehend und ihm dienend wird er also die Stelle des unreinen und unheiligen Volkes vertreten, indem er, selbst heilig und unbefleckt, das Opfer für sein Volk darbringt und den Wert desselben in Ewigkeit vor Gott geltend macht. Unmittelbar mit dieser seiner Eigenschaft ist verbunden die des Königs, die auf sein prophetisches Bild am häufigsten und klarsten angewandt wird. Zurückblickend auf den Glanz des Davidischen Königtums und hinschauend auf das Elend ihrer Zeit nehmen die Propheten den König David zum Typus des Messias, indem sie sich zugleich erinnern, dass dem Hause Davids ewige Herrschaft geweissagt ist (2 Sam. 7, 12 f.). Ein Wurzelschössling aus dem gleichsam bis zu einem Stumpf herabgesunkenen Geschlechte Isais (Jes. 11, 1), ein Spross aus dem Hause Davids (Sach. 6, 12. Jer. 33, 15) wird er sein, dessen Ausgangspunkte in der Vorzeit, d. i. eben dieser Davidischen Zeit liegen (Micha 5, 1). Ja so sehr wird in ihm die Gestalt des grössten Königs in Israel erneuert werden, dass er selbst David heissen kann, dessen Herr Jehovah ist (Jer. 30, 9. Ez. 34, 23). Herkommend aus Bethlehem, dem Geburtsorte Davids (Micha 5, 1), wird er ein König über Israel sein, dessen Regierung den Glanz der Vollkommenheit an sich trägt. Als ein Held, in dem Gott gegenwärtig ist (אַל גְּבוּרָה), wird er siegen und seine Herrschaft über die ganze Welt ausdehnen (Sach. 9, 10).

Aber sein Sieg ist nur Mittel des Friedens, den er als ewigen über die Erde ausbreitet (Jes. 9, 7). Wunderbar werden die Ratschlüsse sein, die er zum Besten seines Volkes fasst (פְּלֵא יוֹעֵץ), die sich auf seine Weisheit und Urteilskraft stützen und mit Herrscherkraft durchgeführt werden (Jes. 11, 2). Nicht parteiisch und bestechlich, sondern gerecht gegen alle wird er sein, die Armen versorgend und die Bösen bestrafend, sodass er mit dem hohen Namen צְדָקָה יְהוָה geschmückt wird (Jer. 33, 16. Jes. 11, 3 ff. Sach. 9, 9). Dabei wird er aber nicht hochmütig werden, sondern sich voll Demut und Vertrauen nach dem Willen Gottes richten (Jes. 11, 2), der auch sein Gott ist (Ez. 34, 24). Darum wird er auch der Hirte und Vater sein, der sein Volk in Ewigkeit versorgt (Jes. 9, 5 אֲבִי-יְעִיר vgl. Ez. 37, 25: נְשִׂיא לְעוֹלָם). Aus diesen kurzen Angaben erhellt schon das Doppelte, das wir als Charakteristikum der messianischen Vorstellung angaben, nämlich dass der König der Endzeit einerseits die Gestalt des Königs David noch einmal verkörpert und dass er andererseits weit über ihn hinaus und mit seinem Haupte in den Himmel ragt. Die Ewigkeit, die zunächst dem Herrscherhause Davids verheissen war, ist auf die Person des Messias übertragen. Unbeschadet seines Kommens aus dem Volke wird er doch nicht ein Kind desselben sein wie alle anderen Kinder — vielleicht nur graduell sie übertreffend —, sondern eine besondere That Gottes wird ihn in den Mutter Schoß Israels hincinlegen. Nicht natürliche geschichtliche Entwicklung wird ihn hervorbringen, sondern die קַנְיָה, die Willensenergie, des Herrn Zebaoth. Nicht zeitweilig und in zwar hohem aber beschränktem Mass wird er den Geist Jehovahs besitzen, sondern bleibend und mit der Fülle seiner Gaben. Diese Aussagen führen uns aus der Stufe der Vorbereitung des Christentums in Israel hinaus und lenken unsern Blick auf den spezifischen Unterschied der beiden Religionen, der es verbietet, die eine nur als die zur Vollkommenheit gesteigerte Entwicklungsform der andern anzusehen. Schon angesichts der bisher zitierten Stellen kann ja davon keine Rede sein, dass die Heilszeit und der Heilmittler, die Israel erwartet, Produkt natürlichen Geschichtsverlaufs sind. Denn Israels Geschichte ist überhaupt nicht Profangeschichte, sondern eben die

von übernatürlichen Faktoren bedingte und durchsetzte Heilsgeschichte. Ausserdem wird grade die endliche Beschaffung des vollkommenen Heils auf die Wirkung Jehovahs zurückgeführt, nicht auf die Kraft des Volkes. Aber damit würden wir noch nicht aus der regulären Entwicklung Israels heraustreten. Um einen spezifischen Unterschied des Christentums vom Judentum feststellen zu können, brauchen wir eine Offenbarung Gottes, die selbst über das hinausgeht, was er seinem erwählten Volk bisher schon offenbart hat. Und zwar müsste diese Offenbarung nicht bloß die graduelle Spitze der vergangenen bilden, sondern sich spezifisch d. h. so von ihnen unterscheiden, dass mit ihr etwas Einzigartiges gesetzt würde, welches selbst von keiner vorhergehenden Offenbarungsgeschichte erzeugt werden konnte. Dies Einzigartige meinen wir vor seinem wirklichen Eintritt in die Geschichte schon in der Weissagung vom leidenden Gottesknechte (Jes. 52, 13 bis 53, 12) geahnt zu sehen. Zwar wird ja an vielen Stellen der vorhergehenden Kapitel mit dem עֶבֶר יְהוָה das Volk Israel oder der gläubige Teil desselben bezeichnet, und auch da wo von einem persönlichen Knechte Gottes die Rede ist bestimmt oft die geschichtliche Erscheinung des Volkes den Charakter des Bildes. Hier aber, in dem grossen Passionale, geht die Schilderung doch weit über alle Züge hinaus, die historisch schon vorliegen konnten. Zunächst ist es klar, dass von Kap. 52, 13 bis 53, 12 nicht das Volk Israel mit dem עֶבֶר יְהוָה gemeint sein kann, weil er ja in 53, 4, 5, 9 vom Volk unterschieden wird, und dass zweitens auch nicht die Frommen in ihm personifiziert sein können, da sie in dem קָלְנִי von V. 6 an der sündigen Verirrung des ganzen Volkes mit beteiligt sein müssen. Also ist der leidende Gottesknecht eine Einzelperson, ist der Messias. Wenn sein Bild nun auch viele rein menschliche Züge trägt, so meinen wir doch in folgenden Eigenschaften das Mass des Menschlichen überragt zu sehen. Der Knecht Gottes wird nämlich erstens als sündlos hingestellt; denn es heisst von ihm (53, 9), dass er niemandem Unrecht gethan hat und dass kein Betrug in seinem Munde war. Damit ist nicht nur sein Leiden als ein völlig schuldloses charakterisiert, sondern auch seine Person kann keiner Sünde geziehen werden. Das

ist ein Prädikat, welches nicht einmal auf den צדיק angewandt werden könnte, der ja doch trotz aller Gottwohlgefälligkeit sich von Schwachheitssünden nicht frei halten kann und mit unter das Urteil fällt, dass wir allzumal Sünder sind (Röm. 3, 23) und keiner gerecht ist, auch nicht einer (Röm. 3, 10 vgl. Ps. 14, 2—3. 143, 2). Das Leiden des Gottesknechtes ist zweitens durch die Sünde des ganzen Volkes hervorgerufen. Die Krankheiten, die das Volk hätte erdulden müssen um seiner Sünde willen, die trug er, und nahm seine Schmerzen auf sich (V. 4). Der Schlag, den Israel verdient hatte, traf ihn (53, 8). Sein Leiden ist also ein stellvertretendes, indem er die Sündenstrafen des Volkes freiwillig auf sich nimmt. Ja, er trägt die Sünden selbst (53, 12), Jehovah wirft die Schuld aller auf ihn (53, 6, 11). Dies Leiden kommt dem sündigen Volk zu gute; zu seinem Wohl liegt die Züchtigung auf Ihm, dessen Wunden dem Volke Heilung bringen (53, 5). So schwer sind sie, dass Er ein Durchbohrter und Zermalmter heissen kann (53, 5); ja sie enden mit seinem Tode (53, 8—10). Und zwar giebt er freiwillig sein Leben dahin zum Schuldopfer (53, 10). Sein Leiden und Sterben hat also keinen andern Zweck als den der stellvertretenden Sühnung für die Sünden des Volkes. Von Israel ist die Sündenschuld hinweggenommen und auf Ihn gelegt, der sie durch seinen Tod sühnte. Willig und in Übereinstimmung mit Jehovah hat er sein Leiden übernommen; Jehovah wollte, dass er die Schuld trug (53, 6), und sein Knecht ging geduldig und widerspruchslos wie ein Lamm zur Schlachtbank (53, 7) und „liess dahinfließen“ seine Seele in den Tod (53, 12). Nicht Strafe also oder Zwang war es, was er litt, sondern er duldete aus freien Stücken. Wenn aber Sünde und Schuld des Volkes durch Ihn hinweggenommen sind, so ist damit beseitigt, was Israel wieder und wieder von Gott trennte; Friede ist in seiner Mitte eingekehrt (53, 5). Dieser Charakter der Leistung des Knechtes Gottes als einer freiwilligen, stellvertretenden, heilbringenden Sühnung liegt wiederum ausserhalb rein menschlichen Vermögens. Was auch immer die blutigen Opfer des Kultus dem Volke verschaffen konnten, — Bedeckung ihrer Sünde, Versöhnung des Zornes Jahwes, Wiederherstellung des

Bundes, Frieden und neues Vertrauen zu Gott —, sie konnten dies einerseits nur, weil Gott ihnen diese Wirkung von aussen bestimmt hatte, nicht aber wegen ihres Wertes an sich, und andererseits nur wenn sie der Ausdruck der Selbsthingabe an Gott waren, also um ihres subjektiven Wertes willen. Ganz anders ist die That des leidenden Messias zu werten. Er giebt sein Leben freiwillig dahin und Gott nimmt sein Opfer an; es muss also dies Leben und die Persönlichkeit, die in ihm steht, einen eigenen inneren Wert besitzen, der ihr nicht erst von aussen aufgeprägt ist. Seine Leistung ist eine verdienstvolle; denn infolge der Mühsal seiner Seele und dafür dass er sein Leben dahingegeben in den Tod (53, 11, 12) wird ihm der Lohn der Herrschaft zuteil. Ferner aber ist sein Leiden und Sterben nicht der konzentrierte Ausdruck der innerlichen Selbsthingabe des Volkes an Gott, sondern geschieht vielmehr ohne jedes Zuthun des Volkes, ja unter seinem Hohn und Spott und seiner gänzlichen Verachtung (53, 3). Wenn der Messias also die Sünden Israels sühnt, so übertrifft er doch darin weit die Opfer, dass seine sühnende Leistung auf seinem persönlichen Wert beruht, und dass sie aus freier, unverdienter Liebe für das Volk gebracht wird. Dies beides verhindert auch, den Heilmittler als einen „sich selbst zum Opfer für die Welt bietenden Priester“ aufzufassen (H. Schultz: *Alttest. Theol.*⁴ S. 801). Denn ein Priester kann die Sünden anderer nicht auf sich nehmen um sie zu sühnen (Ps. 49, 8 f.), — er ist ja selbst sündig und besitzt nicht den inneren Wert, den er als Äquivalent der Volksschuld einsetzen könnte; auch kann ihm dieser Wert nicht, wie dem unbewussten und sittlich indifferenten Opfertier durch gnädige Anordnung Gottes von aussen aufgeprägt werden, weil er als selbstbewusste und sich selbst bestimmende Persönlichkeit dies nicht leidet, und weil er ja in diesem Falle das Opfertier nicht übertreffen würde, also überhaupt nicht nötig wäre. Darum kann auch kein Priester sich aus freiwilliger Liebe für sein Volk opfern; Gott könnte diesem Tode eben doch nicht den beabsichtigten Wert zuschreiben. Gewiss kann der Heilmittler unter dem Bilde eines sich selbst für sein Volk opfernden Priesters vorgestellt werden; aber eben

damit ist er schon über das Mass menschlicher Priester hinausgehoben. Wir sehen also, dass auch hier die Leistung eine übermenschliche, aus dem bisherigen Geschichtsverlauf trotz seiner Leitung durch Gott nicht erklärbar ist, da der Person, welche sie vollführt, Sündlosigkeit und damit ein ungekannter, umfassender Wert zukommt. Ein blosser Mensch, und wäre er noch so sehr mit himmlischen Gaben ausgerüstet, kann sie nicht vollbringen. Aus der Person und Leistung des Gottesknechtes ergibt sich nun als drittes einzigartiges Charaktermerkmal die Art seiner Auferstehung. Auch sie postuliert eine Persönlichkeit, deren Wesen sich über das Niveau des rein Menschlichen erhebt. Das Alte Testament kennt zwar ohne Zweifel die Auferstehung des einzelnen Israeliten im wirklichen, nicht-bildlichen Sinne des Worts. Wir nennen als sicherste Beweisstellen nur Ps. 73, 23, Hiob 19, 25—26 und Dan. 12, 13; zu diesen kommen noch hinzu Ps. 16, 9—11, Ps. 17, 15 und Ps. 49, 14—16, wenn man nicht die Gemeinde für das redende Subjekt hält, was uns zweifelhaft zu sein scheint. Jedenfalls ist es also nicht die Auferstehung an sich, die bei dem Gottesknechte ohne Analogie wäre, sondern es sind ihre näheren Umstände. Als Akt wessen erscheint denn in jenen anderen Stellen die Auferstehung? Lediglich als ein Akt des allmächtigen und gnädigen Gottes, der den Gerechten wegen seiner Frömmigkeit nicht in der Scheol lässt, sondern ihn mit Ehren annimmt. Der Tote ist also das Objekt, an welchem die Erweckung durch Gott vollzogen wird. Dies ist ja ebenso bei dem עָבָד יְהוָה der Fall: Gott giebt ihm durch seine Auferweckung Anteil unter den Grossen (53, 12). Gott hat ja auch die Schuld aller auf ihn geworfen (53, 6); Jehovah gefiel es, ihn mit Krankheit zu schlagen. Aber andererseits hat er aus freiem Entschluss, ohne äussere Nötigung sein Leben in den Tod gegeben (53, 12); er widerstrebt nicht der von Gott an ihn gestellten Forderung, sondern er will selbst das sühnende Leiden, er will den Tod zum Besten seines Volkes. Darum ist nun auch seine Auferstehung ein selbständiger, selbstthätiger Akt, in welchem er die Herrschaft, die ihm zuteil wird, zugleich nimmt. Zwar ist dies im Text nicht mit direkten Worten ausgedrückt, aber

es folgt wie wir meinen notwendig aus der Freiwilligkeit des übernommenen Leidens. Ebensowenig nun, wie ein blosser Mensch sich unterfangen konnte, einen freiwilligen Sühnetod für die Sünden des ganzen Volkes leisten zu wollen, ebensowenig kann ein solcher seine Auferstehung als eine That betrachten, die ihm auf Grund seiner Leistungen zu vollbringen zukomme. Vielmehr schimmert auch in dieser Aussage über den Knecht Jehovahs eine Ahnung des Übermenschlichen am Messias hindurch. So meinen wir also, dass durch die drei Thatsachen der Sündlosigkeit, der freiwilligen stellvertretenden Sühnung und der aktiven (s. v. v.) Auferstehung des Gottesknechtes gefordert wird, in ihm Menschliches und Göttliches auf eine einzigartige Weise vereint zu denken. Die Grösse und das Wesen dieser Gestalt sind in der alttestamentlichen Weissagung sonst nicht zu finden, und sie ist es, die uns in den Kernpunkt des Christentums hinüberführt. Wenn schon die prophetische Gestalt des Gottesknechtes, sei es nun dem Propheten bewusst oder vielmehr unbewusst, auf eine spezifisch neue Offenbarung Gottes in der Zeit der Heilsvollendung hinweist, so tritt uns in der Erfüllungsgestalt der Weissagung dies spezifisch Neue noch viel klarer entgegen. Wenn Sabatier mit seiner Entwicklungstheorie recht hätte, dann wäre Jesus Christus lediglich die schönste Blüte, die vollkommenste Frucht des auf der Stufe der Gesetzesreligion stehenden menschlichen Geistes, den er nun selbst auf den Höhepunkt hebt, indem er sein religiöses Bewusstsein zu „der Religion der Liebe, der Selbstverleugnung und der Hingabe an andere“ (fr. S. 232, d. S. 52) entfaltet. Er wäre nichts anderes als andere grosse Propheten und Religionsstifter, nur mit dem Unterschied, dass er sie sittlich weit überragt. Hiermit ist aber der Kern des Christentums, das worin es sich auch von der es direkt vorbereitenden Religion Israels unterscheidet, nicht benannt. Es ist ja selbstverständlich richtig, wenn Sabatier das Christentum als die vollkommene und endgültige Religion auffasst, aber der Grund den er dafür angiebt, und das Verhältnis in welches er die christliche Religion zu den ausserchristlichen stellt, ist nicht richtig, weil beides einseitig ist, den wahren Sachverhalt nur halb trifft. Das schlechthin

Neue des Christentums besteht darin, dass Gott in Jesu Christo Mensch geworden ist. Das unbewusste Postulat des Propheten, welches wir aus seiner Schilderung des sühnenden Werkes des Gottesknechtes auf dessen Person ziehen mussten, ist hier in ungeahnter Weise erfüllt. Nicht bloß ein Mensch, der den Geist Gottes in besonders hohem Masse besäße oder den Willen Gottes ganz zu seinem eigenen gemacht hätte, sondern der Gottmensch tritt uns in der Erfüllungsgestalt des עֶבֶר יְהוָה entgegen. Das Besondere, nie Dagewesene, nie Wiederkommende ist es, dass in ihm nicht bloß göttliche und menschliche Kräfte sich durchdrungen haben, sondern dass er die Einheit der göttlichen und menschlichen Person in sich darstellt. Was wir dort ahnten, dass es eine einzigartige menschliche Persönlichkeit sein müsse, der Sündlosigkeit zukäme, die stellvertretende Sühnung leiste, die in der Auferstehung selbstthätig sei, das sehen wir auch hier in dem besonderen Sinn erfüllt, dass diese Person keine andere ist als der ewige, im Fleisch erschienene Gottessohn, der nur wegen seiner so gearteten Beschaffenheit Erfüller jener Weissagung sein konnte. Wenn in Christus nur die Entwicklung des menschlichen Geistes ihren Höhepunkt erreicht hätte, so könnte das Prädikat Christi als des υἱὸς τοῦ θεοῦ nur bedeuten, dass das religiöse Bewusstsein Christi ein so intensives, so mit Gott einiges war, dass er sich als seinen Sohn bezeichnen durfte, der dem Willen des Vaters allezeit gehorsam ist und seine Befehle ausführt. Nach dem Selbstzeugnis Jesu aber bedeutet ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, wenn er es auf sich anwendet und anwenden lässt, ungleich viel mehr, nämlich dass seine Person aus Gott stammt. Um dies zu beweisen, brauchen wir nur zu untersuchen, ob der Sinn der Bezeichnung υἱὸς τοῦ θεοῦ oder υἱὸς τοῦ θεοῦ, wenn sie Personen ausser Jesus beigelegt wird, identisch mit dem Sinn dieses Ausdrucks ist, wenn er auf Jesus angewandt wird. Das Prädikat der Gottessohnschaft tragen ausser Jesus die Engel, das Volk Israel, die Gerichtspersonen in Israel, der Davidische König, die Jünger und alle Christen. Die Engel zunächst heissen בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (Gen. 6, 2. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Dan. 3, 25) oder בְּנֵי־אֱלֹהִים (Ps. 29, 1. 89, 7), um ihr nahes, gewissermassen

verwandtschaftliches Verhältnis zu Gott auszudrücken: sie sind wie er Geistwesen und sind seinem Willen in allen Stücken gehorsam. Ihre sittliche Stellung zu Gott und die Gleichheit ihrer Existenzform mit der Gottes ist also damit benannt. Zu festeren Umrissen und heilsgeschichtlicher Bedeutung gelangt der Begriff, wenn er auf das Volk Israel angewandt wird. Gott ist Israels Vater und Israel ist sein erstgeborener Sohn (Ex. 4, 22), weil er es erwählt hat vor allen andern Völkern. Er hat es zum besonderen Volk gemacht, hat es also geschaffen oder gezeugt (Deut. 32, 6). Dieser heilsgeschichtliche Begriff gilt nur dem Volk Israel als dem Heilsvolke, während die einzelnen Israeliten nur kraft ihrer Zugehörigkeit zum ganzen Volk Kinder des lebendigen Gottes sind (Hos. 2, 1. Mal. 2, 10) oder, wo sie dem ganzen Volk dies Prädikat nicht mehr zuerteilen können, doch Gott nur darum ihren Vater nennen, weil sie sich als das wahre Israel, also als Heilsvolk, fühlen (Jes. 63, 16). Der einzelne Israelit in seiner individuellen Beschränkung heisst nicht Sohn Gottes. Der Sinn dieser Bezeichnung Israels ist also ein durchaus religiöser; Gott ruft zum Zweck der Verwirklichung seines Heilsplanes Israel als Volk ins Dasein (יִשְׂרָאֵל) und stellt sich im ganzen Verlauf seiner Geschichte zu ihm in das Liebesverhältnis eines Vaters zu seinem Sohne. Ferner wird das Prädikat der Gottessohnschaft, ja der Gottheit, den Magistratspersonen in Israel beigelegt, weil sie als von Gott eingesetzte und kraft göttlicher Autorität ihr Amt verwaltende Personen die Gerichtsbarkeit ausüben (Ps. 82, 6 vgl. Ex. 21, 6). Ebenso wie hier der Begriff der Göttlichkeit nur eine amtliche Bedeutung hat, so auch der Begriff der Gottessohnschaft, wo er dem Davidischen Könige beigelegt wird (2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. 89, 28). An einem bestimmten Tage zum König eingesetzt ist er damit als Sohn Gottes erzeugt (Ps. 2, 7), der er vorher noch nicht war. Ein Fortschritt über die gleiche Bezeichnung des Volkes Israel hinaus liegt darin, dass hier der Begriff der Sohnschaft auf eine einzelne Person übertragen ist. Eine neue Bedeutung gewinnt das Prädikat der Gottessohnschaft im Neuen Testament, wo die Jünger und alle Christen υἱοὶ θεοῦ heissen (Matth. 5, 9, 16, 45, 48 u. s. w.); denn im Unterschied von der Bezeichnung des

Volkes Israel ist hier jedes einzelne Individuum ein Kind Gottes, das ihn zum Vater anruft (Matth. 6, 4, 6, 18); und im Unterschied vom theokratischen König ist der Einzelne ein υἱὸς θεοῦ nicht irgend eines Amtes wegen, sondern kraft eines religiösen Verhältnisses, in dem Gott zu ihm steht als der liebende Vater. Alle Forderungen, die an die Jünger als Kinder Gottes ergehen, wie die der Friedfertigkeit (Matth. 5, 9), der guten Werke (V. 16), der Feindesliebe (V. 45), der Vollkommenheit (V. 48) sind sittliche Forderungen, die durch die genannte Stellung Gottes zu ihnen bedingt sind und möglich gemacht werden. Diese religiöse Stellung Gottes zu den Christen ist nämlich keine rein ideelle, sodass die Christen zu Söhnen Gottes nur adoptiert wären, sondern sie ist eine substantielle, da sie durch eine vom heiligen Geist bewirkte, innere, geistlich-sittliche Zeugung der Christen aus Gott bedingt wird, vermöge deren sie das sittliche Wesen Gottes an sich tragen (Joh. 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 1 Petr. 1, 3, 23). In allen diesen Fällen also, wo der Begriff der Gottessohnschaft auf Menschen ausser Jesus angewandt wird, hat er einen religiösen oder einen amtlichen Sinn. Eine ganz einzigartige Bedeutung aber erhält er, wenn Jesus „der Sohn Gottes“ genannt wird. Schon dies hebt die Bezeichnung über ihre sonstige Bedeutung hinaus, dass Jesus „der“ Sohn Gottes schlechthin heisst (Matth. 11, 25—27. 16, 16. 26, 63 f. Joh. 3, 16. 17, 18. 5, 19 bis 23); er muss Sohn in einem Sinne sein, in dem es kein anderer ist. Zwar fasst er sich in Matth. 17, 26 mit Petrus und allen Gläubigen als υἱοὶ zusammen, die alle Gott ihren Vater nennen, aber er ist υἱός noch in einem ganz besonderen Sinne. Zunächst unterscheidet Jesus deutlich den Sinn dieses Prädikates, wenn es auf ihn angewandt wird und wenn es auf den Spross des Davidischen Hauses, also den Davidischen König, angewandt wird (Matth. 22, 41 ff. vgl. Ps. 110). Die Pharisäer halten den Messias nur für den Sohn Davids, also für einen blossen Menschen; deshalb können sie auf den Einwand Jesu, David könne den Messias doch dann nicht seinen Herrn nennen und ihm übermenschliche Hoheit zuschreiben, keine Antwort geben. Jesus, der sich als den Messias weiss, ist sich also bewusst, dass er dies nicht darum allein sein kann, weil er Davids

Sohn, weil er der verheissene königliche Spross ist, sondern darum vor allem, weil er der Sohn Gottes ist. Dann kann aber dies Prädikat nicht wieder so gemeint sein, wie im Alten Testament der König Gottes Sohn heisst; es wäre ja sonst dem ganzen Einwand Jesu die Spitze abgebrochen. Jesus heisst der Sohn Gottes also nicht, weil ihm wie dem israelitischen Könige ein Amt von Gott, in diesem Fall das messianische Amt, übertragen wäre; sondern der Name „Sohn Gottes“ muss Jesu zukommen, bevor er der Messias ist, muss seiner Messianität begründend voraufgehen. Derselbe Sinn des $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ergibt sich aus Joh. 10, 32 ff. (vgl. Ps. 82), wo Jesus ihn in Gegensatz stellt zu der Benennung der Träger des Richteramtes, die Ps. 82, 6 Götter und Söhne des Höchsten genannt werden. Letzteren nämlich ist dieser Name gegeben worden durch ein Wort Gottes, das sie in ihr Amt einsetzte und sie mit göttlicher Autorität bekleidete. Sie sind vor ihrem Amtsantritt nicht Gottes Söhne gewesen und sind es auch später nur kraft ihres Amtes. Jesus aber nennt sich $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in einem Sinne, der das wirkliche Gottsein, nicht blos die ideelle Geltung, einschliesst; denn er nimmt den Vorwurf der Juden, er mache sich selbst zu „Gott“ (V. 33) in der Form auf dass er sich „Sohn Gottes“ nenne und hält an dem Recht dieser Selbstbezeichnung fest. Jener Vorwurf meinte, dass Jesus sich ein wirkliches Gottsein zugeschrieben habe durch die Worte: $\acute{\epsilon}\gamma\omega \kappa\alpha\iota \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\sigma\mu\epsilon\upsilon$ (V. 30). Jesus weist den Juden nach, dass sie kein Recht hätten, ihn der Lästerung zu beschuldigen, wenn er sich die Einheit mit dem Vater zuschreibe und sich Gottes Sohn nenne, da sie ja selbst ihre Magistratspersonen Götter nannten; er aber sei viel mehr als sie, da ihm das Prädikat der Gottessohnschaft in einem jede Analogie ausschliessenden Sinne zukomme. Dass ferner die Weihung Jesu zu seinem Messiasberuf und seine Sendung in die Welt nicht erst bei seinem Auftreten als Messias stattgefunden habe, ist klar, da sonst der Gegensatz in den er die Amtseinsetzung der Richter zu sich stellt hinfällig würde. Vor oder bei seinem Eintritt in die irdische Welt muss jene Weihe stattgefunden haben. Ebenso deutlich ist, dass er nicht erst durch dieses $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon$ des Vaters zu seinem Sohne wurde; denn

wiederum im Gegensatz zu allen anderen Beauftragten Gottes, die nur ihres Amtes und Auftrags wegen mit göttlicher Autorität bekleidet sind, sendet in dem Gleichnis Matth. 21, 33 ff. der Herr des Weinbergs seinen Sohn, also Gott Jesum: er wird nicht erst durch die Sendung zum Sohne, sondern weil er der Sohn ist und als solcher Anspruch auf Achtung und Gehorsam hat (V. 37) wird er gesendet. Das Prädikat der Gottessohnschaft eignet Jesu also nicht kraft seines messianischen Berufs, sondern kraft seiner persönlichen, aller Amtsübernahme vorausgehenden Stellung zu Gott. Und diese Sohnesstellung ist die einzige, die in dieser Art existiert; denn er ist der *μονογενής*, was nicht richtig wäre, wenn es noch mehr „Söhne“ in diesem Sinne gäbe (Joh. 1, 14, 18. 3, 16, 18). Ist nun die Thatsache, dass Jesus der Sohn Gottes ist, nicht mit derjenigen identisch, dass er der Messias ist, so sind damit auch alle anderen Begründungen des Prädikates, die dort statthaben wo es auf Engel, auf Israel, auf die Jünger, auf alle Christen angewandt wird, bei der Benennung Jesu ausgeschlossen; denn selbst der Christ wird erst innerhalb seines Lebens, durch seine sittliche Wiedergeburt zu einem Kinde Gottes, und zwar nur auf Grund des Erlösungswerkes Christi. Welchen Sinn hat es nun, wenn Jesus der Sohn Gottes heisst? Es hat den Sinn, dass Jesus seiner Person nach aus Gott stammt. Er ist ins irdische Leben eingetreten als dieser ewige Gottessohn, der bei Gott war und von Gott (Joh 3, 17. 8, 42. 16, 27, 28) oder vom Himmel (Joh. 3, 13. 6, 38, 41—42, 50—51) herabgekommen auch wieder zu Gott zurückgekehrt ist (Joh. 6, 62. 16, 28). Er ist als Mensch auf Erden gewandelt, seiner menschlich-endlichen Natur nach ein Sohn des israelitischen Volkes, und war doch zugleich Gott, seiner göttlich-ewigen Natur nach der Sohn des Vaters. Er ist keine Persönlichkeit, welche aus der natürlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes oder aus der besonderen Entwicklung des israelitischen Volkes begreiflich wäre. Seine Erscheinung in der Weltgeschichte ist eine neue, von allen anderen spezifisch unterschiedene Offenbarungsthat Gottes, der in ihm Mensch wird. Daher ist die Religion, welche Jesus Christus gestiftet hat und die in seiner Person ihren Mittelpunkt besitzt, nicht blos die

graduell höchste Stufe aller Religionen, sondern sie ist von allen anderen spezifisch unterschieden. Da wir die Vorbereitung des Christentums in der Heidenwelt und im Judentum so nach allen Richtungen hervorgehoben haben, wird man uns nun nicht mehr missverstehen, wenn wir die spezifische Eigenart der christlichen Religion so hervorheben, dass dadurch eine Entwicklung derselben aus vorangegangenen Stufen unmöglich gemacht wird. Wir weisen darum schliesslich noch einmal die Theorie Sabatiers, dass alle Religionen aus einer natürlich-sittlichen Entwicklung des menschlichen Geistes zu begreifen seien, entschieden zurück. Eine in den natürlichen Geschichtsverlauf eingreifende Offenbarung Gottes war es, die das Volk Israel als Volk begründete und ihm seine Religion gab; und eine von oben in die Geschichte Israels hineingesenkte Gottesgabe ist es, welche das Christentum begründet und als die einzig wahre Religion geschaffen hat. Nicht der menschliche Geist, sondern die göttliche Offenbarung ist der ursprüngliche Faktor der Religionen, und darum dürfen wir ihr Verhältnis zu einander auch nicht zunächst nach dem moralischen Wert einer jeden beurteilen, sondern nach der Art, der Grösse und der Tiefe der göttlichen Offenbarung, welche einer jeden zu Grunde liegt. Wir können diese Wertschätzung natürlich nur dann richtig vollziehen, wenn wir uns von vornherein auf den Höhepunkt des Christentums stellen, nicht aber dann, wenn wir von einem Allgemeinbegriff der Religion oder von sonstigen religions-philosophischen oder erkenntnis-theoretischen Voraussetzungen ausgehen.

11. Überblicken wir, am Ende unserer Erörterung über die theologische Erkenntnis-Theorie Sabatiers angelangt, dieselbe noch einmal, so sehen wir, dass wir fast immer einer einseitigen, halb wahren Aufstellung Sabatiers entgegentreten mussten. Während es der wohl zu beachtende und als richtig anzuerkennende Fortschritt der modernen Theologie ist, wieder auf die innere Erfahrung und subjektive Glaubensüberzeugung Nachdruck gelegt zu haben, ging Sabatier darüber hinaus, indem er den religiösen Erkenntnissen lediglich Subjektivität zuschrieb und die objektive Erkennbarkeit der religiösen Objekte leugnete. Er musste dies thun, da er das anzuschauende religiöse Objekt lediglich in das

Subjekt selbst verlegte. Wir mussten im Gegensatz dazu die Subjektivität und Objektivität der religiösen Erkenntnisse sowie die an sich seiende Realität der Glaubensobjekte zugleich festhalten. Indem Sabatier ferner richtig erkannte, dass alle religiöse Erkenntnis teleologisch sei und dass die heutige Naturwissenschaft rein mechanisch vorgehe, liess er sich dazu verleiten, der Naturwissenschaft die Berechtigung zu teleologischem Verfahren überhaupt abzusprechen. Wir sahen uns dagegen gezwungen, die Benutzung des Zweckbegriffs auch in der Naturwissenschaft als Forderung aufzustellen, und zwar als eine wissenschaftlich notwendige. Wenn Sabatier endlich die religiösen Begriffe als rein symbolisch und ihrem Objekt gänzlich inadäquat, als nur dem Gefühl und nicht der Erkenntnis zugänglich hinstellte, so kam er dazu von der richtigen Beobachtung aus, dass alle unsere Bilder und Begriffe von endlichen Dingen abgezogen sind. Trotzdem wir letzteres bestätigten, mussten wir doch daran festhalten, dass die objektive Erkennbarkeit der Glaubensobjekte dadurch nicht alteriert wird. Die Verschiedenheit unserer Auffassung von der Sabatiers schrieb sich aber daher, dass wir den Kantischen Ausgangspunkt der Theorie Sabatiers nicht billigen konnten. Wir wiesen es besonders zurück, dass hier das Wesen der christlichen Erkenntnisse von einer allgemeinen Erörterung über alle religiösen Erkenntnisse abhängig gemacht wurde. Wir stellten uns zum Zweck der Beurteilung auf den Standpunkt des Christentums, absehend von aller Philosophie, absehend von jeder anderen Religion. Daher mussten wir auch die Entstehung der Religion überhaupt aus der göttlichen Offenbarung, nicht aus dem menschlichen Geiste, ableiten und mussten den spezifischen Unterschied der jüdischen Religion von allen heidnischen und der christlichen von allen anderen Religionen festhalten. Unser Ausgangspunkt war die aus der christlichen Erfahrung und der Heil. Schrift resultierende, notwendige Unterscheidung zwischen christlicher und natürlich-philosophischer Erkenntnis und Beurteilung. War so der Ausgangspunkt von dem Sabatiers verschieden, so mussten es auch die Resultate sein. Indem wir daran festhalten, dass die Beurteilung des Wesens des Christentums und der christlichen Erkenntnisse nur mit der an der

Heil. Schrift normierten christlichen Auffassung geschehen darf, weisen wir jede Beurteilung, die von philosophischen Voraussetzungen irgend welcher Art ausgeht, entschieden zurück. Infolgedessen können wir die theologische Erkenntnis-Theorie Sabatiers, deren Behauptungen nach unserer Auffassung das Wesen des Christentums verletzen, soviel Richtiges sie auch im Einzelnen enthalten mögen, doch als Ganzes nicht acceptieren. Wir finden hiermit aufs neue bestätigt, dass eine von philosophischem Standpunkt aus gebildete Erkenntnis-Theorie auf das Christentum keine Anwendung leidet. Das Christentum ist nun eben einmal eine besondere, eigentümliche Erscheinung, die eigenen Gesetzen gehorcht und aus dem natürlichen Weltzusammenhang nicht verständlich ist. Jene Theorien bezweckten vor aller theologischen Arbeit die Regeln festzustellen, nach denen die theologische Erkenntnis arbeiten müsse, um nicht durch falsche Beurteilung ihres Wertes und ihrer Tragweite auf Abwege zu geraten. Dass die Bemühungen Ritschls und Sabatiers, jene Regeln oder Voraussetzungen der theologischen Arbeit zu finden, nicht zu einem befriedigenden Resultat gelangt sind und warum sie dahin nicht gelangen konnten, haben wir zu zeigen versucht. Unsere Aufgabe ist damit aber noch nicht vollständig gelöst. Wir haben schon an einer früheren Stelle darauf hingewiesen, dass ein Wahrheitsmoment in den Forderungen jener Theologen enthalten ist, die wir im übrigen zurückweisen mussten. Dies Wahrheitsmoment besteht darin, dass es wirklich eine Aufgabe der Theologie ist, den Standpunkt zu fixieren, von dem aus allein das Wesen der christlichen Religion erkannt werden kann, ferner die Natur des christlichen Glaubens und seiner Erkenntnisse daraus abzuleiten, und endlich hieraus die Konsequenzen zu ziehen auf die Maßstäbe der wissenschaftlichen Forschung über die Entstehungsgeschichte des Christentums. Wie sich diese Arbeit von jeder philosophisch-theologischen Erkenntnis-Theorie unterscheidet und wie sie näher auszuführen ist, wollen wir im dritten Teil unserer Abhandlung zu zeigen versuchen.

Dritter Teil.

Das Christentum als Heilsgeschichte und das dadurch bedingte Wesen des christlichen Glaubens, der christlichen Erkenntnisse und der historischen Kritik.

Von der Thatsache der durch Wiedergeburt und Bekehrung begründeten gegenwärtigen Gemeinschaft des Christen mit Gott schliessen wir auf die Entstehungsgeschichte dieser Gemeinschaft als Heilsgeschichte zurück und leiten aus diesem Wesen des Christentums seine charakteristischen Momente, die es als Heilsgeschichte besitzt, ab. Daher bestimmt sich auch das Wesen des christlichen Glaubens, der auf die Person Gottes sich richtend damit zugleich an den von Gott gewirkten Heilsthatsachen festhalten muss, ferner das Wesen der christlichen Erkenntnisse als subjektiv-objektiver, und endlich das für die historische Kritik geltende Prinzip, stets den geistlich-natürlichen Charakter der Heilsgeschichte und der Heil. Schrift als leitende Voraussetzung im Auge zu behalten.

1. Die in den letzten Worten des vorigen Abschnitts bezeichnete Aufgabe kann nur dann richtig gelöst werden, wenn wir uns auch hier wieder an den Gedanken erinnern, der im Verlauf unserer Abhandlung schon öfter hervorgetreten ist und sie überhaupt von Grund aus gestaltet hat, dass nämlich das Christentum nur von demjenigen richtig gewürdigt und wissenschaftlich dargestellt werden kann, der innerhalb desselben steht

und in der Konsequenz seines Prinzips denkt. Wer im Christentum die absolute Befriedigung seines religiös-sittlichen Bedürfnisses gefunden hat und immer wieder findet, wer in dem hier realisierten Verhältnis und dem hier geforderten Verhalten zu Gott die normale Verwirklichung des tiefsten Zweckes seines äusseren und inneren Lebens sieht, wer also kurz gesagt kraft seiner persönlichen Erfahrung der christlichen Religion Wahrheit zuerkennt, — der allein ist imstande, dem wissenschaftlichen Selbstbewusstsein der Kirche, welches die Theologie ist, Ausdruck zu verleihen. Das Christentum als eine gegenwärtige Grösse ist nun aber der Thatbestand einer inneren Gemeinschaft der Menschen mit Gott, die durch Jesus Christus begründet ist. Wir haben schon früher gesehen, dass das Wesen dieser Gemeinschaft durch verschiedene in ihr enthaltene Thatsachen und folgeweise Begriffe bezeichnet werden kann. Als es sich darum handelte, einen oder mehrere Begriffe zu finden, aus denen sich die notwendige Verschiedenheit des christlichen vom natürlichen Erkennen erklärte, boten sich die Begriffe der Wiedergeburt und Bekehrung als am meisten geeignet dar, und wir leiteten aus ihnen die Thatsache jener Verschiedenheit ab, ohne jedoch näher auf die einzelnen Unterscheidungsmerkmale einzugehen (vgl. Teil II, Kap. 2). Bei einer späteren Erörterung kamen wir zu dem Resultat, dass jeder Theologe in jeder theologischen Disziplin mit der objektiven Realität der christlichen Glaubensobjekte und mit der Erkennbarkeit ihres Wesens rechnen muss (Kap. 4, No. 6). Dies Ergebnis wurde gewonnen, indem wir bei der Untersuchung stets die ganz besondere Beschaffenheit der christlichen Gnosis zu Grunde legten. Wenn es nun jetzt unsere Aufgabe ist, die Natur des christlichen Glaubens besonders in seinem Verhältnis zur Heilsgeschichte, ferner das Wesen der christlichen Begriffe und Urteile und endlich die Grundsätze der wissenschaftlichen Forschung über die Entstehungsgeschichte des Christentums — soweit sie sich von jenen vorangegangenen Erörterungen aus finden lassen — zu bestimmen, so können wir als Ausgangspunkt der Untersuchung keine andere Thatsache als die der Wiedergeburt und Bekehrung ansehen. Denn die Reflexion auf diese religiös-sitt-

lichen Vorgänge führt uns sowohl sachlich am tiefsten hinein in die von allen anderen Religionen und Weltanschauungen spezifisch unterschiedene Natur der christlichen Religion, sodass wir vor einer falschen Grundlegung der nachfolgenden Darstellung behütet sind, als auch giebt sie uns auch hier wieder den schon oben genannten formellen Vorteil der Untersuchung. — Bevor wir nun in diese selbst eintreten, müssen wir erst noch einen Vorwurf abzuweisen versuchen, der sich möglicherweise an dieser Stelle erheben könnte. Man könnte nämlich sagen, die Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, sei ja nichts anderes als eine Wiedereinführung der von uns abgewiesenen Erkenntnis-Theorien. Ritschl und Sabatier stellen allgemeine Erörterungen an, und wir thun dasselbe; jene behandeln das Wesen der christlichen Glaubensaussagen und Erkenntnisse, und auch unser Denken richtet sich auf diese Objekte; jene wünschen, dass jeder Theologe sich bei seiner übrigen Arbeit nach einer bestimmten erkenntnistheoretischen Überzeugung richten müsse, und ebenso halten wir es für notwendig, dass der Theologe über das Wesen seines Glaubens und alle daraus sich ergebenden Konsequenzen zum Zweck einer Frucht bringenden Beschäftigung mit den Gegenständen der Theologie sich klar sei. So ist Weg und Ziel und Zweck der Untersuchung hier wie dort scheinbar derselbe. Aber eben auch nur scheinbar. Bei näherem Zusehen zeigen sich so tiefgreifende und prinzipielle Unterschiede, dass von einer Wiedereinführung einer Erkenntnis-Theorie im Sinne von Ritschl und Sabatier bei uns gar keine Rede sein kann. Unsere früher ausführlich dargelegten Gegen Gründe gegen die Unternehmungen dieser Theologen bleiben völlig zu Recht bestehen, auch wenn wir uns eine ähnliche Aufgabe wie jene setzen. Ja durch unsere anders geartete Behandlung des ähnlichen Problems werden die Differenzen noch klarer zu Tage treten. Ähnlich nannten wir das Problem; denn in der That, nicht einmal der Gegenstand der Untersuchung ist hier genau derselbe wie dort. Ritschl nämlich beschäftigte sich damit, zunächst den Gang des Erkennens psychologisch festzulegen und dann den Begriff des Dinges zu bestimmen, um danach über die Natur der christlichen Glaubens-

erkenntnis ein Urteil zu fällen; er untersuchte also das Erkenntnisvermögen an sich, die reine Vernunft, ganz abgesehen von dem Unterschied ihrer Objekte. Sabatier ferner stellte eine Kantische Antinomie voran, leitete aus, ihr die Entstehung von Religion überhaupt ab und kam auf diesem Wege zu einer Darstellung des Charakters der religiösen Begriffe, ohne dabei die besondere Art der christlichen Religion zu berücksichtigen. Wir dagegen reden nicht vom Erkennen überhaupt in allgemeiner, das christliche Erkennen christlicher Glaubensobjekte mit befassender Weise, sondern wir werden dadurch einen Einblick in die Natur der religiösen Erkenntnisse im Christentum gewinnen, dass wir vom Wesen der Heilsgeschichte und des christlichen Glaubens ausgehen und nun allein und direkt das christliche Erkennen in seinem Verhältnis zu den Heilsthatsachen betrachten. Im Unterschied von Sabatier ferner werfen wir keinen Blick auf die psychologische Entstehung und das Wesen der Religion überhaupt, sondern wir beschäftigen uns lediglich mit der christlichen Religion. In beiden Fällen ist also unser Objekt — zum Vorteil der Klarheit und Richtigkeit der Behandlung — ein beschränkteres. Diese Verschiedenheit des Gegenstandes der Betrachtung ist jedoch nicht die wichtigste Differenz zwischen jenen Theologen und uns. Vielmehr hat die Beobachtung jenes weiteren Gebietes bei Ritschl und Sabatier eine von der unserigen weit entfernte Methode der Untersuchung, die Wahl eines anderen Ausgangspunktes und anderen Weges hervorgerufen; und hierin liegt die prinzipielle und unüberbrückbare Differenz, die uns von ihnen trennt. Wir formulieren sie kurz so: Ritschl und Sabatier geben ihren Theorien eine philosophische Grundlage und schlagen einen philosophischen Beweisgang ein. Bei der grossen Unbestimmtheit des Begriffes „Philosophie“ und dem Missbrauch, der damit getrieben wird, ist es nötig, dass wir auf diesen Punkt näher eingehen. Wenn Ritschl und Sabatier, bevor sie auf die christlichen Erkenntnisse zu sprechen kommen, erst ganz im allgemeinen über das Erkennen, den Begriff des Dinges, das Ansich, die Religion und andere allgemein menschliche, auch der natürlichen Welt angehörige Dinge reden, so hätte damit noch kein spezifischer Unterschied

von unserm Verfahren, welches sich direkt auf die Erkenntnis rein christlicher Objekte richtet, gegeben zu sein brauchen. Denn jenes Hinüberblicken auf das natürliche Gebiet hätte ja blos in dem Interesse, eine gewisse Analogie zwischen allgemein menschlichen und spezifisch christlichen Vorgängen festzustellen, geschehen sein können. Es giebt nämlich bestimmte Erfahrungen und Erscheinungen des geistigen Lebens, die schon auf allgemein-menschlichem Gebiet vorkommen und dann auf dem Boden der christlichen Religion, aber in einer materiell verschiedenen Bedeutung, sich wiederholen, Begriffe wie „Religion“, „Erkenntnis“, „Freiheit“, „Gewissheit“ und andere. Will ein Theologe einen dieser Begriffe, so wie er im Christentum sich bietet, erörtern, dann kann er wohl zuerst die allgemeine, natürliche Bedeutung dieses Begriffs darlegen und dann zu der speziell christlichen übergehen. Aber wohl gemerkt, er darf dies nicht in der Weise thun, dass er den Sinn und Wert, den irgend einer dieser Begriffe in der christlichen Religion besitzt, nach seiner allgemeinen Bedeutung bemisst und abschätzt, dass er etwa die christliche Religion auf die natürliche begründet und blos als höhere Entwicklungsstufe derselben begreift, sondern lediglich so, dass er vom Standpunkte der christlichen Glaubenserkenntnis aus einen Blick auf die allgemeine Bedeutung des betreffenden Begriffes wirft, um die formelle Identität desselben auf beiden Gebieten zum Zweck grösserer Klarheit und Anschaulichkeit nachzuweisen. Man kann also in sehr verschiedenem Sinne zu Beginn eines dogmatischen Werkes „allgemeine Erörterungen“ anstellen. Instruktiv hiefür möchte eine Vergleichung der Art und Weise sein, in der v. Frank im System der christl. Gewissheit in den §§ 8—12 vom „Wesen der Gewissheit im Allgemeinen“ redet, und des Gedankens, wie er Schleiermacher oder Alex. Schweizer geleitet hat, als sie das Wesen der christlichen Religion aus einem Allgemeinbegriff der Religion ableiteten. Das also ist das Verkehrte an dem Verfahren Ritschls und Sabatiers, dass sie Vorgänge und Erscheinungen des natürlichen Lebens zum Fundament von spezifisch christlichem Sein und Geschehen machen, dass sie jene als Quelle benutzen, woraus sie das Urteil über das Wesen der christlichen Erkenntnis ableiten.

Das ist die philosophische Methode, die wir aus der Theologie verbannt wissen wollen und die man nicht dadurch rechtfertigen kann, dass man sagt, „philosophieren“ sei ja nur soviel als „allgemeine Erörterungen anstellen“, und das thue der Theologe mit demselben Recht wie der Philosoph. Nein, wenn wir die Aufstellung einer philosophischen Erkenntnis-Theorie als Norm für das theologische Denken bekämpfen, so bekämpfen wir damit eine Untersuchung, die lediglich vom Boden der natürlichen Erfahrung ausgeht, ohne die spezifisch christliche Erfahrung, die christliche Gewissheit, den christlichen Glauben mitreden zu lassen, die alle Erscheinungen auf geistigem Gebiet von ihrem anthropozentrischen und nicht vom christianozentrischen Standpunkt aus beurteilt. Mag der Philosoph das thun, der sich aus irgend welchen Gründen ausserhalb der christlichen Überzeugung stellt, — der christliche Theologe hat bei der Untersuchung christlicher und natürlicher Objekte auf seiner spezifisch christlichen Erfahrung zu fussen, deren Wesen ihm in seinen Konsequenzen klar sein muss. Darum wählen wir im Gegensatz zu Ritschl und Sabatier zum Ausgangspunkt die sittlichen Vorgänge der Wiedergeburt durch den heiligen Geist und der Bekehrung zu dem lebendigen Gott, die sich nur auf dem Boden des Christentums und zwar als Quellpunkte des Christentums finden und uns daher an aller Fundamentierung unserer Darlegungen auf Begriffe des natürlichen Lebens verhindern. Anstatt die allgemein menschliche Erfahrung zu Grunde zu legen, gehen wir von der christlichen Heilserfahrung aus. Wir wissen nichts von einer Unterordnung des Christentums unter eine allgemeine Entstehungsgeschichte oder einen Allgemeinbegriff von Religion und der christlichen Erkenntnisse unter einen Allgemeinbegriff religiöser Erkenntnisse, sondern stellen uns von vornherein auf den Standpunkt des Christentums als einer religiösen Grösse, die ihre Erklärung und Begründung nur in sich selbst findet. Wir leugnen, dass es für den christlichen Theologen notwendig oder überhaupt möglich sei, die Frage nach den Bedingungen, der Tragweite u. s. w. der christlichen Erkenntnis nach der Beantwortung der Frage zu entscheiden, wie irgend welche natürlichen Erkenntnisse im Menschen zustande kommen,

wie weit die natürliche Welt erkennbar sei, ob sie objektive, an sich seiende Realitäten berge oder nicht u. s. w. Wir halten es dagegen auch hier für nötig, — um mit Hofmann zu reden — innerhalb der Thatsache des Christentums zu denken. Wenn wir so verfahren, wird es uns auch möglich sein, durch eine im Sinn und Geist christlicher Erkenntnis — die wir später charakterisieren werden — geschehende Forschung den Thatsachen und Anschauungen der Heil. Schrift gerecht zu werden und dadurch für die Richtigkeit unserer aus der christlichen Heilserfahrung für die Erkenntnis aufgestellten Regeln einen nachträglichen Beweis zu liefern, der wegen der allgemein gültigen Grundlegung des christlichen Bewusstseins in der Wiedergeburt und Bekehrung und wegen seiner gleichfalls allgemein gültigen, stetigen Orientierung an der Heil. Schrift eher Aussicht auf allgemeine Anerkennung haben wird, als die Erkenntnistheorien von Ritschl und Sabatier, die bei praktischer Anwendung auf Schritt und Tritt mit den heilsgeschichtlichen Thatsachen der Bibel und den in ihr enthaltenen religiösen und sittlichen Ideen und Urteilen in Widerspruch geraten müssen. Wie die Hauptdifferenz, die unsere Behandlung des Problems vom Wesen der christlichen Erkenntnis von den philosophischen Erkenntnistheorien unserer Gegner trennt, auch einen Unterschied in der Aussicht auf allgemeine Anerkennung der Ergebnisse der Untersuchung mit sich brachte, so bietet uns die Begründung unserer folgenden Erörterung über das Wesen der christlichen Erkenntnisse auf die Heilserfahrung und den auf die Heilsgeschichte sich beziehenden Glauben die Möglichkeit, derartigen Erwägungen einen Platz vor aller übrigen theologischen Arbeit zu geben, sodass der Theologe ihre Resultate an seine übrigen Aufgaben mit heranbringt und zu ihrer richtigen Lösung benutzt. Denn mussten wir zwar den an den Anfang aller theologischen Arbeit gestellten philosophischen Erkenntnistheorien den Vorwurf machen, dass sie vom Ausfall einer sehr schwierigen Untersuchung eines der natürlichen Forschung angehörenden Gebietes ihre theologischen Urteile über die christliche Religion und ihre mannigfachen Begriffe und Beziehungen abhängig machten, so trifft das bei unserer Methode nicht zu,

da unsere Resultate durch eine einfache, sich ganz auf christlichem Gebiet haltende und jedem Theologen schon als gläubigem Mann mögliche und notwendige Reflexion auf die Grundlagen des Christenbewusstseins gewonnen werden.

2. Indem wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, fassen wir jene sonderliche sittliche Erfahrung des Christen, nämlich seine Wiedergeburt und Bekehrung, welche die subjektive Grundlage seines Christenbewusstseins bilden, näher ins Auge; und zwar sehen wir sie jetzt darauf hin an, inwiefern sich aus ihrem Wesen auf den heilsgeschichtlichen Charakter der christlichen Religion, zu deren geistlichen Realitäten sie gehört, zurückschliessen lasse. Wiedergeburt und Bekehrung bezeichnen die beiden Seiten eines und desselben sittlichen Vorgangs, durch welchen der Christ zum Christen geworden ist. In seinem Inneren findet er zwei Willensrichtungen vor, den alten und den neuen Menschen, von denen der letztere im Zentrum seiner Persönlichkeit steht und die Herrschaft über ersteren behauptet, der sie aber in stets wiederholtem sittlichen Kampf wiederzugewinnen trachtet. Der Christ ist sich bewusst, dass er diesen Kampf nicht führen und die Gravitation seines Wesens in Gott nicht aufrecht erhalten könnte, wenn ihm nicht von Gott her Kräfte dazu geschenkt würden, die ihn täglich zu einem neuen Menschen wiedergebären. So muss es auch bei der erstmaligen, Grundlegenden Wiedergeburt gewesen sein; eine Umwandlung ist im Christen vor sich gegangen, deren Faktoren nicht in ihm gelegen haben können, da er sich ja noch nicht einmal jetzt bewusst ist, mit seinen eigenen Kräften jenen sittlichen Prozess der täglichen Erneuerung herbeiführen zu können. Auch damals hat er eine Einwirkung erlitten, die darin bestand, dass ein neuer Lebensstand in ihm aufgerichtet, ein neues, geistliches Ich in ihm gepflanzt wurde, sodass der alte Zustand seines geistigen Wesens dadurch zwar nicht vernichtet, aber aus seiner massgebenden Stellung gerückt und als sittlich unberechtigt erwiesen wurde. Diese passive Seite jener sittlichen Revolution nennen wir eben die „Wiedergeburt“ des Christen. Unlösbar aber von ihr ist die andere, aktive Seite desselben Vorgangs, die sich darin zeigt, dass es der selbst-

eigene, persönliche Wille des Christen ist, der sich stets wieder zu Gott hinwendet und an ihm trotz aller Anfechtungen festhält. Geschenkt von aussen werden die Kräfte dazu, aber sie werden und müssen dann doch angeeignet und angewendet werden; aufgerichtet zuerst wird ein neuer Lebensstand durch den Einfluss anderer als menschlicher Potenzen, aber er muss dann vom Menschen selbst gewollt und festgehalten werden. Ist sich der Christ in seinem dauernden sittlichen Kampf seiner eigenen persönlichen Verantwortung und seines eigenen sittlichen Wollens voll bewusst, so war es auch bei dem erstmaligen Eintritt des jetzigen Thatbestandes seine eigene aktive Hinkehr zu den erneuernd auf ihn einwirkenden Faktoren, welche jenes Ereignis erst vollendete. Denn ein in seiner dauernden Erscheinung sittlicher Vorgang muss auch sittlich, d. h. frei und nicht blos durch passives Verhalten entstanden sein. Diese aktive, auf dem eigenen Willen der Persönlichkeit beruhende Seite der sittlichen Umwandlung des Christen nennen wir seine „Bekehrung“. Wiedergeburt und Bekehrung gehören untrennbar zusammen, wenn die Lebensführung eines Christen überhaupt als sittliche gelten soll. Beide Vorgänge nun — das ist dem Christen, der sie erlebt hat und noch immer wieder erlebt, ein unangreifbares Axiom — sind nicht Ergebnisse einer natürlichen, im Wesen des geschaffenen Menschen von Anfang an begründeten Entwicklung. Blicke sich der Mensch wie er von Natur ist selbst überlassen, so könnte in der Gegenwart niemals und konnte also auch in der Vergangenheit, die unter denselben Bedingungen stand, niemals eine solche Veränderung in und mit ihm vor sich gegangen sein, die zum Resultat einen Lebensstand hat, in welchem das natürliche Ich, das gesamte, nach dem aussergöttlichen Weltwesen gravitierende weil ihm verwandte Denken und Handeln aus seiner massgebenden Stellung in einen niedergeworfenen und beherrschten Zustand versetzt ist. Diese Veränderung muss also durch eine von oben eingreifende, die rein menschliche Entwicklung hemmende und ändernde That geschehen sein. Die Hervorbringung eines neuen menschlichen Lebens in der Geburt ist die höchste natürliche That, deren der Mensch fähig ist; ebenso ist die Erschaffung eines neuen, aus Gott stammenden Ich in

der Wiedergeburt ein Triumph göttlicher Thatkraft. Denn beidemal ist die erzeugende Kraft nicht das blosse Denken oder Fühlen oder Wollen, sondern die eigene gesamte Lebenskraft des Erzeugenden bildet ein neues, ihm verwandtes Leben; und beidemal ist das Resultat nicht blos ein Komplex übertragener Gedanken oder Gefühle oder Willensbewegungen, sondern eine neue, vorher noch nicht existierende Persönlichkeit. Entsprechend der Wiedergeburt ist auch die Bekehrung des Menschen ein den Namen der That in höchster Potenz verdienender Akt. Wohl werden im Verlauf seiner Entwicklung viele neue Ideen, neue Empfindungen, neue Entschlüsse in ihm wach, der Höhepunkt aber seiner eigenen geistlichen Lebensbethätigung ist die That, mit der er gleichsam in das göttliche Wesen selbst hineingreift, die ihm entgegengestreckte Hand Gottes erfasst und seine ganze Person in eine andere Lebensrichtung bringt. Diese doppelte That der Wiedergeburt und Bekehrung ist aber näher betrachtet eine Heil bringende, eine Heilthat. Denn in diesen Vorgängen wird der Mensch seiner Sünde und Schuld überführt, wird ihm der Gott missfällige Charakter seines bisherigen Lebens klar, und er erkennt die Verstossung von Gott als die Strafe, welche gerecht wäre; zugleich aber geht ihm das Licht einer Gnade und Vergebung seiner Sünden auf, welches ihm seinen jetzigen als den Gott wohlgefälligen Stand erscheinen lässt. Dieser religiösen Seite des Ereignisses entspricht dann die sittliche, die sich darin zeigt, dass von nun an der Hauptzweck des ganzen persönlichen Lebens, dem alle übrigen Zwecke untergeordnet sind, ein anderer wird, nämlich der, die Gravitation des neuen Ich in Gott zu bewahren; das Vorhandensein dieses Bestrebens zeigt sich in dem sittlichen Kampf, der nun mit der Kraft des heiligen Geistes geführt auf die Herrschaft des sittlich Guten gerichtet ist. Heil verleihend und Heil ergreifend, so charakterisieren sich Wiedergeburt und Bekehrung in gegenseitiger Ergänzung. In dem ganzen Wesen dieser geistigen Umwandlung, wie es bisher geschildert ist, liegt schon, dass sie wunderbaren Charakter an sich trägt. Sie wäre, wenn die Entwicklung des Menschen ihren ungestörten natürlichen Verlauf beibehalten hätte, nicht eingetreten und ist andererseits durch das Eingreifen gött-

licher, wenn auch immerhin menschlich vermittelter Kräfte, zustande gekommen. Dessen ist sich jeder Christ, der ein ernstes sittliches Leben führt und seine Gedanken einmal auf das tägliche Sterben seines alten und das tägliche Auferstehen seines neuen Menschen beobachtend richtet, bewusst, dass seine Wiedergeburt eine gegen seinen natürlichen Willen erfolgende, mit der Macht eines übernatürlichen Einflusses geschehende Neugeburt seines Wesens, und dass seine Bekehrung eine auf Grund und mit Hilfe dieser supranaturalen Kräfte eintretende Hinkehr seines eigenen persönlichen Willens zu dem lebendigen Gott ist, die sich niemals ereignet hätte, wenn das Gefallen seines natürlichen, mit der sündigen Welt verketteten Menschen der oberste Bestimmungsgrund seines Handelns geblieben wäre. *Παρά κυρίου ἐγένετο τοῦτο καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.*

3. Mit seiner Wiedergeburt und Bekehrung ist der Christ in einen Lebensstand eingetreten, dessen Wesen in seiner Gemeinschaft mit Gott durch Christus besteht. Nicht er allein steht in diesem Verhältnis, sondern mit ihm viele andere, mit denen er auf Grund desselben religiösen Besitzes und zu demselben religiösen und sittlichen Zweck zu einer Religionsgemeinschaft, einer Kirche verbunden ist. Konnten es auch immerhin von Menschen ausgesprochene Gedanken oder von ihnen ausgehende Willensäußerungen sein, die in des Christen Seele den Umschwung herbeiführten, der ihn zu dem machte was er früher nicht war und jetzt ist, so sahen wir doch, dass jene Faktoren nur Mittel waren und dass es im letzten Grunde einer göttlichen Heilstat und ihrem Reflex in der menschlichen Persönlichkeit zu danken war, dass sie und alle anderen, die dasselbe Erlebnis durchmachten, zu der ihren Christenstand ausmachenden Gemeinschaft mit Gott kamen. Heilsgeschichtliche Ereignisse also in der Form gegenwärtiger psychologischer Vorgänge statuieren das christliche Leben des einzelnen Christen und der gesamten christlichen Kirche. Das ist von grosser Wichtigkeit, weil es ein Beweis ist für den Offenbarungscharakter der christlichen Religion und ihren spezifischen Vorrang vor allen anderen Religionen; ferner weil es uns einen Aufschluss giebt über die Bedeutung der Geschichte innerhalb des Christentums und uns für

die Art der Thatsachen, die man als „Heilsgeschichte“ zu bezeichnen pflegt, das Verständnis vermittelt. Letzteres ist für uns jetzt die Hauptsache. Eine Religion, der nur dadurch Kinder geboren werden, dass Gott selbst fortdauernd mit heilschaffenden Thaten in die menschliche Entwicklung eingreift, muss auch bei ihrer erstmaligen Erscheinung in der Welt durch Geschichte hervorgerufen sein. Der Thatbestand der gegenwärtigen Gemeinschaft der Christen mit Gott lässt sich ohne Abbruch durch die Jahrhunderte rückwärts verfolgen bis zu seinem erstmaligen Gewordensein und bis zu den Ereignissen, die ihn unmittelbar hervorgerufen haben. Ist er als gegenwärtig vorhandener keine Täuschung, sondern Wirklichkeit, keine Unrechtheit, sondern Wahrheit, so muss auch den Ereignissen, auf denen er im letzten Grunde beruht, Wirklichkeit und Wahrheit zukommen. Die erstmalige Realisierung des Christentums ist weder Sage noch Mythos noch Dichtung, sondern Geschichte. Das steht für den Christen fest. Der christliche Glaube ist in seiner Entstehung an einen Komplex von Thatsachen gebunden, ohne die er nicht existieren würde. Diese Thatsachen aber sind nicht durch naturhaftes Geschehen entstanden, sondern sie sind Wirkungen von Thaten einer Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist der Faktor geschichtlichen Geschehens. So ist der Urheber des Christentums der in Jesu Christo sich persönlich offenbarende Gott. Er bereitete seine Offenbarung in seinem Sohne vor durch seine Offenbarungsthaten im Alten Bunde; eine That war es, durch welche das erwählte Volk aus Ägypten gerettet wurde, eine That, durch welche es das Bund schliessende Gesetz empfing, Thaten mannigfacher Art leiteten den Weg Israels, bis er einmündete in Kanaan, Thaten, obschon menschlich vermittelte Thaten Gottes waren es, wenn Israel sich zum Königreich entwickelte und wenn ihm in den Propheten Hüter, Erklärer und Prediger des Gesetzes geschenkt wurden; wenn Gott es in die Knechtschaft führen liess und wieder daraus rettete. Der Mittelpunkt der neutestamentlichen Geschichte ist die Person Jesu Christi. Auch sie offenbart sich durch Thaten. Sie ist zunächst selbst eine That des in die Menschheit sichtbar hereinwirkenden Gottes. Durch sein ganzes Leben setzt Jesus

diese Thatoffenbarung fort. Sein Tod und seine Auferstehung sind der Höhepunkt derselben. Aber selbst dann, als er nicht mehr auf der Erde war, hörte er nicht auf, Thaten zu vollbringen. Die Ausgiessung des heiligen Geistes war sein Werk, und sein Werk ist alles was die Apostel durch Thaten von weltgeschichtlicher Bedeutung vollbracht haben. Das Fortbestehen des christlichen Glaubens hängt heute noch von Thaten des Herrn ab; denn wie die That das Korrelat seiner menschlich erniedrigten Persönlichkeit war, so ist sie das Korrelat seiner erhöhten Persönlichkeit. Die Geschichte seiner Kirche ist die Geschichte seines persönlichen Fortwirkens und Eingreifens; die Geschichte eines jeden Christenlebens, ganz besonders die Bekehrung einer Menschenseele, offenbart sein allmächtiges Handeln. Darum ist auch das Thun seiner Gebote das Charakteristikum christlicher Gesinnung; nicht blosse Vorstellungen oder Gefühle, sondern Thaten will der Herr sehen. In jeder Beziehung erweist sich also das Christentum als eine durch Personen hervorgerufene Geschichte. Wir handeln weiter zunächst nur von der Entstehungsgeschichte des Christentums, da mit der Auferstehung Jesu sein Heilswerk abgeschlossen ist.

4. Die Entstehungsgeschichte des Christentums oder die Thatsachen des Lebens Jesu, wie sie im II. Artikel des *symbolum apostolicum* kurz zusammengefasst sind, müssen nun — entsprechend dem Charakter der jetzigen Verwirklichung des Christentums im einzelnen Leben aller Christen — als Heilsgeschichte oder Komplex von Heilsthatsachen bezeichnet werden. Zwar ist die Erscheinung Jesu durch die ihr vorangegangene Geschichte des Volkes Israel vorbereitet worden und ist der geschichtliche Rahmen seines Lebensbildes nur von hier aus verständlich; zwar hat die israelitische Geschichte durch Gottes besondere Offenbarung und Leitung einen Charakter bekommen, der sie aus der Geschichte aller übrigen Völker als eine unvergleichliche heraushebt; zwar kann eben deshalb diese Geschichte nur dann richtig verstanden und beurteilt werden, wenn der Forscher durch seinen christlichen Glauben ein Verständnis für die Offenbarung Gottes in Christo und damit für die Art und Weise einer göttlichen übernatürlichen Offenbarung

überhaupt gewonnen hat, — aber man nennt die auf die Erscheinung Jesu Christi vorbereitenden Thatsachen der israelitischen Geschichte doch nicht „Heils“-Thatsachen, weil das Heil durch sie eben noch nicht realisiert ist. Wir reden deshalb im Folgenden nur von der Entstehungsgeschichte des Christentums durch die in der historischen Person Jesu Christi ihren Mittelpunkt besitzenden Ereignisse als von Heilsgeschichte. Wenn wir in unserer Darstellung das Christentum erst nur als Geschichte, dann näher als Heilsgeschichte bezeichnen, so ist dieser Fortschritt nicht so gemeint, als liesse sich der geschichtliche Charakter des Christentums von seinem heilsgeschichtlichen sachlich trennen, da doch vielmehr beides zugleich der Fall ist: das Christentum ist Geschichte nur indem Heilsgeschichte. Aber logisch, für unser diskursives Denken ist es nötig, zuerst die allgemein geschichtlichen, dann die spezifisch heilsgeschichtlichen Momente hervorzuheben. Der Charakter des Christentums als Heilsgeschichte beruht darauf, dass alle Thaten Gottes in Christo auf die Herstellung einer erlösten Menschheit gerichtet sind. In den grundlegenden Thatsachen erscheint Gott, die Welt mit sich selbst versöhnend und ihre Sünden ihr vergebend. Sie haben also einen religiösen Inhalt: der den Menschen geltende Gnadewille Gottes offenbart sich in ihnen. Zwar hat im Weltplan Gottes die Geschichte eines jeden Volkes ihren Zweck, der dem gläubigen Auge sehr wohl erkennbar ist. Aber die Thatsachen, die uns jetzt beschäftigen, haben doch Ziele und erzeugen Wirkungen, die alle anderen weit überragen; denn sie wollen den Menschen in seinen gottgewollten Stand wieder einrücken. Darin liegt die Pflicht und zugleich die Möglichkeit für den Menschen, sich diese Geschichtsthaten innerlich anzueignen. Ferner liegt es aber in der Heilsgeschichte begründet, dass sie nicht ein Faktum nur der Vergangenheit ist, dessen Wirkung schon längst abgeschlossen wäre, sondern dass sie in der Gegenwart fortwirkt. In gewissem Sinne ist kein geschichtliches Ereignis, und läge es Jahrtausende hinter uns, ein bloß vergangenes; denn da es nur scheinbar isoliert besteht, in Wahrheit aber ein Glied in der Gesamtgeschichte bildet, so fällt es unter die zweckvolle Weltregierung Gottes und schafft

so einen Ertrag, von dem spätere Geschlechter sei es bewusst oder unbewusst zehren. Durch die Schlacht bei Marathon wurden die Perser zurückgeschlagen und Griechenland gerettet; dieser Erfolg ist ein einzelner und vergangener und berührt uns nicht mehr. Zugleich aber wurde durch sie die europäische Geisteskultur vor der Überwältigung durch die asiatische bewahrt, und dieser Erfolg ist eine bleibende Frucht, die wir heute noch geniessen. In noch viel höherem Grade aber wirkt die Heilsgeschichte fort, und zwar auf doppelte Weise. Einerseits haben die Zeugen des Lebens Jesu den überwältigenden Eindruck, den die Heilsthatsachen auf sie machten, nicht in sich verschlossen, sondern haben ihn durch ihre Predigt freudig bekannt und dadurch anderen vermittelt. Aus der Predigt kommt der Glaube. Er pflanzt sich in der christlichen Kirche von Person zu Person fort, aus dem Leben geboren und Leben erzeugend. So wirkt die heilige Geschichte durch menschliche Vermittlung fort. Andererseits aber kommt sie uns dadurch zu gute, dass der erhöhte Herr als unser Fürsprecher den Gesamtertrag seines Erlösungswerkes vor dem Vater geltend macht und dass er uns aus der durch seine heilsmittlerische Leistung gewonnenen Fülle Gnade um Gnade mitteilt. In seiner ewig bleibenden Person ist sein Werk uns ewig gegenwärtig. Zu seinen Gaben gehört als erste und wichtigste der heilige Geist, der zu jener menschlichen Vermittlung hinzukommen muss, damit der Glaube entsteht. In dieser doppelten Übermittlung der Heilsgeschichte prägt sich schon das weitere Charakteristikum derselben ab, das wir als allgemeine Regel auszusprechen haben: die Heilsgeschichte ist weder eine rein menschliche That noch eine unvermittelte rein göttliche That, sondern sie ist eine durch menschliche Medien sich vermittelnde göttliche Wirkung. Heilige Männer Gottes führen, durch seinen direkten Befehl veranlasst und in seiner Kraft handelnd, seinen Willen aus und realisieren seine Offenbarung. Gemäss ihrer geschichtlichen Entwicklung ist auch in der Art der menschlichen Vermittlung eine Stufenfolge bemerkbar. Wer Gottes Willen durch Wort oder That verkündet, muss mit Gott einig sein. In der Vorbereitungszeit waren es die Propheten des Alten Bundes da-

durch, dass sie in ihrem Glauben, Wollen und Handeln Gott gehorsam waren; ihre Einheit mit Gott war eine ethische. In Jesu Christo wird diese Einheit wiederum realisiert, aber doch zugleich dadurch übertroffen und auf ihren Höhepunkt gebracht, dass er der Gottmensch ist; seine Einheit mit Gott ist eine wesentliche, von Ewigkeit her bestehende. Nach der Vollendung seines Werkes aber sinkt die Einheit wieder herab zu der Einheit des Glaubens, Wollens und Handelns mit Gott, welche die Apostel als Verkündiger der Versöhnung besaßen. Diese Entwicklung entspricht der Vorbereitung, der Realisierung und der Verkündigung des Heilswerkes, obwohl die Vorbereitung natürlich nicht in allen Punkten auf derselben Linie steht wie die Verkündigung, die durch einen sonderlichen Geistesempfang bedingt ist. Nehmen wir nun zu dieser Thatsache dass in den menschlichen Medien Gott wirkt, dass sie ihr Wort als Gottes Wort verkünden, dass ihr Handeln Gottes Handeln ist, die andere hinzu, dass die gegenwärtige Gemeinschaft des Christen mit Gott auf einem doppelten Fortwirken der Heilsgeschichte beruht, so gewinnen wir dadurch ein neues wichtiges Moment der Heilsgeschichte. Wir erinnern uns hier wiederum an unsere Darstellung der Wiedergeburt und Bekehrung. Alles Heil kommt von Gott. Der Christ ist sich bewusst, dass sein gegenwärtiges Verhältnis zu Gott nicht auf einer natürlichen eigenmächtigen Entwicklung seines inneren Menschen beruht. Will er seine Gemeinschaft mit Gott festhalten, so hat er vielmehr mit der Natur zu kämpfen, mit der Natur in ihm und ausser ihm. Sünde und Welt sind seine Feinde. Die natürliche Entwicklung kann daher nicht den jetzigen Zustand seines Inneren, in dem er sich mit Gott einig weiss, bewirkt haben; es muss vielmehr durch Gottes Kraft ein Umschwung in der natürlichen Richtung seines Wesens eingetreten sein. Der Christ macht ihn immer wieder von neuem durch; sein geistliches Ich muss täglich den Sieg gegen die sündigen Potenzen erringen. Andererseits weiss er durch seine Gemeinschaft mit Gott und seine Bekehrungen zu ihm seine natürliche Beschaffenheit nicht vernichtet, sondern erneuert, in ihren eigentlich „natürlichen“ d. i. normalen Stand wieder eingerückt. Wir nennen diese mensch-

lich vermittelte und im letzten Grunde von Gott ausgehende Heilswirkung, die in den natürlichen Prozess von aussen hereintritt und ihn überwaltet, insofern übernatürlich ist, ein Wunder. Dieser wunderbare Charakter muss also wegen des Zusammenhangs, der zwischen dem Werden des einzelnen Christen und den grundlegenden Thatsachen seiner Religion besteht, auch der Heilsgeschichte eignen. Die Heilsgeschichte beruht nicht auf natürlicher Entwicklung, sondern ist ein wunderbarer Prozess. Dieses den geschichtlichen Thatsachen des Christentums angehörende Wesensmoment muss notwendigerweise auf die Geschichte Israels übertragen werden. Der Heilsmittler kam aus Israel; die ersten Zeugen des Christentums waren fromme Israeliten. Die Geschichte Israels ist vorbereitende Heilsgeschichte; die alttestamentliche Gemeinde ist der Mutterboden der neutestamentlichen. Wer diesen organischen Zusammenhang zerstört, vergewaltigt die Geschichte. Obwohl nun ferner das Heil in Israel und zunächst für Israel verwirklicht ist, hat es doch Bedeutung und Erfolg für die ganze Welt. Es liegt in der Natur der endgültigen Heilsoffenbarung Gottes, dass sie allen denen verneint sein muss, die um ihrer Sünden willen Erlösung, also Heil nötig haben, und das sind alle Menschen. Wie die Menschheit in Adam fiel, so ist die Menschheit in Christus gerettet. Aus dem Wesen der Heilsgeschichte als einer für alle Menschen und für alle Zeiten gültigen Willensoffenbarung des gnädigen Gottes resultiert nun auch die Notwendigkeit einer schriftlichen Urkunde dieser Heilsoffenbarung. Sie liegt der christlichen Gemeinde in dem Kodex des Alten und Neuen Testaments vor. Wenn die Gnadethaten Gottes irgend einen Einfluss auf die Menschen ausüben sollten, so mussten sie ihnen verkündet werden. Dies konnte anfangs, wo noch Augenzeugen, Apostel und Apostelschüler vorhanden waren, mündlich geschehen. Mehr und mehr aber wäre der überlieferte Stoff unbewusst oder bewusst von dem einen verringert, von dem andern ausgeschmückt, kurz verfälscht worden, wenn er nicht schriftlich fixiert wäre. Dies ist darum auch sehr früh geschehen, so früh, dass diese Berichte noch von Augenzeugen kontrolliert werden konnten. Und es musste unter besonderer

göttlicher Leitung geschehen, da es Gottes Wille sein musste, dass die Kunde, also auch die richtige Kunde seiner grossen Heilsthaten allen kommenden Geschlechtern übermittelt wurde. Endlich müssen wir nun noch als letztes Merkmal der Heilsgeschichte dies hervorheben, dass sie die Möglichkeit bietet und das unabweisliche Bedürfnis hervorruft, ihren Inhalt in eine Lehre zu fassen. Sowohl ihr eigener Charakter als das Wesen des Christen als bewussten, geistig lebenden Menschen bringt dies mit sich. Die Heilsgeschichte ist ja nicht ein Komplex rein äusserlicher Ereignisse, sondern ein System von Thatsachen welche die Erlösungsidee Gottes realisieren, also diesen ganz bestimmten religiösen Inhalt haben. Er wird zunächst durch den Glauben unser Eigentum und schafft so ein neues Leben in uns. Wenn es nun aber schon im allgemeinen eine besondere Gabe der menschlichen Persönlichkeit ist, was sie erlebt und erfährt, sich auch denkend anzueignen und zu durchdringen, den Zusammenhang und die Ursachen eines Thatbestandes aufzudecken, so trifft dies bei einer religiösen Erfahrung darum noch mehr zu, weil sie von viel höherem Werte ist als alle anderen Erfahrungen, weil sie nicht nur einer Seite der menschlichen Persönlichkeit sondern dem ganzen Menschen in seinem Wollen, Fühlen, Denken gilt, und weil sie selbst die Erkenntnisfähigkeit in geistlichen Dingen schärft. Die Arbeit des Erkennens ruft schliesslich die Fassung des Glaubensinhaltes in eine Summe bestimmter Begriffe hervor. Sie bilden die Lehre, welche in der christlichen Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter ausgebildet, vertieft und bereichert wird. Das Ziel ist die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis.

5. Von diesen Grundlinien aus werden wir zunächst das Wesen des christlichen Glaubens in seinem Verhältnis zur Heilsgeschichte bestimmen können. Der Christ lebt von der Sündenvergebung und Gnade seines Gottes, die ihm in Wort und Sakrament immer wieder angeboten und mitgeteilt wird. Darum richtet sich sein Glaube auf den in Christo Jesu erschienenen gnädigen Gott, dessen Liebe er sich getröstet, auf dessen Fürsorge er vertraut. Zugleich hiermit und untrennbar hiervon umfasst der Glaube auch die Person des erhöhten Heils-

mittlers, wie sie mit der ganzen Fülle ihres Erbarmens und dem Reichtum ihrer Gaben bei Gott gegenwärtig ist. Beide Beziehungen lassen sich nur dann trennen, wenn man die Erhöhung Jesu zu gottgleichem Sein leugnet. Endlich umfasst der auf diese beiden Personen sich richtende Glaube zugleich die Person des heiligen Geistes, den Träger und Vermittler aller göttlichen Gaben. In diesem Glauben fühlt sich der Christ stark und selig; denn er zieht die Kraft und das Leben der Personen, auf die er sich richtet, zu sich hernieder und in sich hinein. Der christliche Glaube ist ganz und gar an die Person Gottes in seiner Dreifaltigkeit gebunden; das dürfte wohl niemand leugnen. Aber dieser Glaube enthält in sich das notwendige Bekenntnis zu den Offenbarungsthaten, die von Gott ausgegangen sind. Der Christ kann an einen allmächtigen Gott nicht glauben, ohne dass er an die Schöpfung der Welt durch Seine Hand glaubt. Er kann dem liebenden Vater nicht vertrauen, ohne dass er an die Vergebung der Sünden glaubt; der Vergebung der Sünden aber kann er sich wiederum nur dann getrösten, wenn er den Erlösertod des Heilmittlers glaubt. An einen lebendigen Herrn kann er sein Gebet nur richten, wenn er an dessen Auferstehung glaubt. Kraft zu einem heiligen Leben kann der Christ nur dann sich zutrauen, wenn er an die Ausgiessung des heiligen Geistes glaubt, der auch in ihm wirksam ist. An die That-sachen des Heilswerkes ist der christliche Glaube nicht nur so gebunden, dass er von seinem einmal gelegten geschichtlichen Fundament nicht los kann, sondern auch so, dass er auf ihre bleibende Wirkung sein Vertrauen setzt. Der Glaube ist uranfänglich entstanden und entsteht noch durch die Predigt, — Predigt im weitesten Sinne genommen als eine jedem Christen mögliche Verkündigung von der Gnade Gottes, die in Christo Jesu erschienen ist. Was also ist der Inhalt dieser Verkündigung? Es sind die grossen Thaten Gottes, durch die er die sündige Welt erlöst hat; es sind die Heilthaten, durch welche die Vergebung der Sünden als Zweck Gottes kund geworden und ein in der Welt vorhandenes Gut geworden ist. Durch das Heilswerk des Sohnes Gottes ist die Sündenvergebung überhaupt erst möglich geworden; denn eine ungesühnte Schuld

hätte nicht vergeben werden können. Es ist uns nicht genug, zu wissen was Gott thut; wir wollen wissen was Gott gethan hat, damit er etwas thun kann. Wenn wir so fragen, machen wir Gott keine Vorschriften. Gott hätte ja seinen Sohn nicht in die Welt zu senden und uns zu erlösen brauchen; da Christus nun aber durch seine heilsmittlerischen Thaten jene Erlösung aus freier Liebe beschafft hat, ist auch unser Glaube für immer an dies sein Werk gebunden. Aber wir hören den Einwand: „Wie kann ich an Thatsachen glauben? Glaube in religiösem Sinne kann sich doch nur auf Personen beziehen! Thatsachen, Geschichte kann ich höchstens äusserlich für wahr halten. Und das ist doch der falsche, römische Glaubensbegriff!“ Wir meinen, diese Einrede beruht auf zwei Irrtümern, einmal auf dem, dass sie bei dem Glauben an die Heilsthatsachen den Glauben an die in der Heilsgeschichte wirkende Person übersehen glaubt, und zweitens auf dem, dass sie das Fürwahrhalten aus dem evangelischen Glaubensbegriff gebannt wissen will. Zunächst sind aber doch die Heilsthatsachen Thaten des persönlichen Gottes, in denen er seinen Gnadenwillen geoffenbart hat. Wir haben oben den Nachdruck darauf gelegt, dass unser Glaube sich auf Personen bezieht; in dem Werk Christi erfassen wir seine Person. Die That ist das Korrelat der Persönlichkeit; um ihrer That willen vertrauen wir der Persönlichkeit. Es sind eben nicht blosse Dinge, an deren Existenz wir glauben, sondern es sind Thatsachen als die Frucht, als das zum Ziel Gekommen-Sein eines Thuns. Gott verhält sich ja nicht so zur Heilsgeschichte, als wäre sie nur ein Komplex vorübergehender Ereignisse, die er zu einem zeitlich begrenzten Zweck gesetzt hätte, sondern so, dass sie der bleibende Ausdruck seines Wesens und Willens ist, aus der allein wir wissen, dass er für uns so ist wie er in Wirklichkeit ist. Gott ist zwar nicht in hegelisch-pantheistischer Weise, aber doch wahrhaftig und wirklich in eine Geschichte eingetreten, worin sich die von Ewigkeit her in ihm seiende Erlösungsidee in ein successives Werden umgesetzt hat. In diesem irdisch-geschichtlichen Werden realisiert sich erst der Zweck ihres Seins, da er der Menschheit gilt. Und dies stufenförmige in Erscheinung Treten der Idee ist nichts anderes als

das Heilswerk Gottes selbst in seinem Sohn; die Person führt die Idee aus. Wir können in dem Aufblick unseres Glaubens zu Gott diese Geschichte Gottes nicht übersehen; sie hat auch für Ihn ewigen Wert. Glauben wir an Gott, so glauben wir auch an sein Heilswerk. Nun handelt es sich aber um den Sinn dieses „Glaubens“. Das Glauben an die Heilsthatsachen ist selbstverständlich ein Fürwahrhalten derselben; wie kann ich an meine Erlösung glauben, wenn ich den Tod Jesu nicht für wahr halte, oder wie kann ich ihn als den Herrn anrufen, wenn ich seine Auferstehung nicht für wahr halte? Das Fürwahrhalten gehört notwendig in den evangelischen Glaubensbegriff hinein. Es ist natürlich richtig, dass niemand, der die Heilsgeschichte für wahr hält, schon darum an sie zu „glauben“ braucht; aber ebenso richtig ist dies, dass jeder, der an Gottes Gnade in Christo glaubt, ihr vertraut, auch die Heilsgeschichte für wahr halten muss. Aus dem festen, unentreissbaren Vertrauen auf die Person des Heilsmittlers floss ja das Fürwahrhalten seiner Heilthaten. Es kommt noch dazu, dass unser Glaube an die heilige Geschichte ja nicht einmal ein blosses Fürwahrhalten ist, sondern ebensogut ein herzliches Vertrauen wie das direkt auf Gott gerichtete. Beides, Gott und sein Werk, lässt sich eben garnicht trennen. Wir vertrauen darauf, dass die Heilthaten, deren geschichtliche Wirklichkeit wir für wahr halten, auch uns vermeint sind, uns Segen schaffen, uns Bürgen der Vollendung sind; darum glauben wir an sie in religiösem Sinne. Dieser Glaube entsteht ja zunächst immer auf äussere Autoritäten hin; die Heilsgeschichte ist uns in der Schrift überliefert und wir nehmen sie an. Aber sobald der Glaube ein bewusster, ein mit Wissen und Wollen festgehaltener ist, kann er sich bei dieser äusseren Autorität nicht beruhigen. Sonst wäre es kein christlicher Glaube. Vielmehr hält der Christ an allen jenen Thatsachen fest vermöge der inneren Erfahrung, die er von ihrer Leben schaffenden, beseligenden Kraft gemacht hat. Er liest den Bericht des Todes Jesu; er wird überwältigt von der sittlichen Hoheit, von der Demut, von der Leidenskraft, von der Grösse der Liebe, die Jesus in seinem Leiden und Sterben bewiesen hat. Wenn dann in seinem Herzen das Bekenntnis

zum Gekreuzigten hervorbricht, bei dem allein er Sündenvergebung und Frieden findet, ist das noch Autoritätsglaube? Nein, das ist wahrer, christlicher Glaube, der auf religiös-sittlicher Erfahrung und Überzeugung beruht. Er glaubt jetzt an den Christus für ihn, weil er den Christus in sich erfahren hat. Beides gehört untrennbar zusammen. Ebenso untrennbar ist nun die Person von dieser ihrer That, in der sich dokumentiert, was sie ist. Wir werden auch nicht etwa der Geschichte ledig, nachdem wir durch sie zu Gott geführt sind; wird dürfen nicht sagen: was kümmere ich mich um den Weg, wenn ich das Ziel schon erreicht habe? Denn Gott steht eben seinem Heilswerk nicht so äusserlich gegenüber, dass man ihn ohne seine Offenbarungsthaten oder letztere ohne ihn haben könnte. Wir finden Gott in seinen Werken und über ihnen, aber nicht so über ihnen, dass er von ihnen getrennt wäre; man kann so wenig den Glanz ohne die Sonne oder die Sonne ohne ihren Glanz haben wie im christlichen Glauben Gott ohne seine Offenbarung oder die Offenbarung ohne Gott. — Wir wollen hier noch ein Missverständnis beseitigen. Es scheint ein Widerspruch zu sein, wenn man einmal sagt: ich glaube an Gott um seiner Werke willen, die mir ihn offenbart haben, und das andere Mal: ich glaube an die Heilsthaten um Gottes willen, der sie mir glaubhaft macht. Man kann diesen Gegensatz auch noch allgemeiner fassen: ich glaube einerseits an die Schrift als das Wort Gottes, weil ich Christi als des Sohnes Gottes gewiss geworden bin, und andererseits scheint doch der Glaube an die Autorität der Schrift dem an Christus vorauszugehen, da ich ja nur durch sie etwas von ihm weiss. Aber dieser Widerspruch ist doch nur ein scheinbarer. Die Verkündigung der Schrift, die grossen Thaten Gottes üben eine bekehrende, heilskräftige Wirkung auf mich aus, sodass ich mein Herz ihnen hingeben und an sie wie an die in ihnen sich offenbarende Gnade Gottes glauben muss. Dadurch werde ich Gottes selbst als des Sünden Vergebenden gewiss. Nun aber lenkt sich mein Blick mit um so grösserer Gewissheit auf die Heilsgeschichte; denn Gott selbst, den ich erfasst habe, verbürgt mir ihre Wahrheit. Ich erkenne sie als mit seinem Wesen kongruent; ich schliesse von der Realität seiner Gnade, deren

ich kraft ihrer beseligenden Erfahrung innerlich gewiss bin, auf die Realität der die Gnade offenbarenden Heilsthaten. Gott und sein Werk begründen sich wechselseitig. Man kann es auch so ausdrücken: des Christus für mich werde ich nur gewiss, wenn ich ihn in mir erfahren habe; habe ich ihn aber in mir erfahren, dann setze ich wiederum mein ganzes Vertrauen auf den Christus für mich. Die unauflösliche Zusammengehörigkeit beider Thatsachen, die wir oben andeuteten, wird hier klar; die rechte Gewissheit erstreckt sich immer auf beide zusammen. — Aber kehren wir zurück zu dem Einwand, dass man an Thatsachen nicht glauben könne. Was bietet man uns dafür? Wir sollen an den religiösen Wert glauben, der diesen Thatsachen zukommt, oder besser an die religiöse Erkenntnis, die sich in ihnen ausspricht. Wir sollen an die Auferstehung Christi nicht so glauben, dass wir die Thatsache als feststehend und als notwendig für unser Glaubensleben auffassen, sondern so, dass wir sie als die Einkleidung der Idee betrachten, Christus übe jetzt noch in seiner Gemeinde Lebenswirkungen aus und lebe in diesem Sinne. Dann kann er natürlich auch nur der Idee nach leben, nämlich in der Erinnerung der Christenheit. Der Bericht von der Auferstehung Christi wäre demnach unrichtig, Christus wäre nicht auferstanden, sondern im Grabe geblieben. Die Überlieferung aber von seiner Auferstehung und den ihr folgenden Erscheinungen wäre dann eine fromme Erfindung, dadurch entstanden, dass man ein äusseres geschichtliches Ereignis haben wollte als konkrete Form für die durch den Eindruck des irdischen Wirkens Jesu gewonnene Überzeugung, dass Jesus ein Welt überwindendes Leben besessen habe und dadurch seine „Auferstehung“ erlebe, dass wir durch den Glauben an ihn die Welt ebenfalls überwinden. In diesem Sinne „glauben“ wir hier an die Auferstehung. Aber wir meinen, dass diese Trennung der Deutung einer geschichtlichen Thatsache von dieser Thatsache selbst, die Trennung des Wertes von dem Sein, dem Glauben nicht entspreche. Es kommt bei der gegnerischen Ansicht nicht darauf an, ob man die historische Wirklichkeit des Ereignisses leugnet oder ob man an ihr festhält; denn in beiden Fällen ist sie als für den Glauben irrelevant aufgefasst, und

der Blick des Glaubens auf die aus dem Faktum zu ziehende religiöse Erkenntnis abgelenkt. Mit diesem Gedanken, der beiden Möglichkeiten zu Grunde liegt, können wir uns allein auseinandersetzen, da wir ja hier nicht beweisen wollen, ob dieser oder jener Thatsache geschichtliche Wirklichkeit zukomme, sondern dass der Glaube sich zunächst auf die Thatsache und dann auch auf die Idee beziehe, die in ihr zum Ausdruck kommt, aber nicht auf die Idee allein. Zuerst spricht, wie wir meinen, für unsere Ansicht, dass ja die Heilsgeschichte grade dadurch zur Heilsgeschichte wird, dass sich in ihr ewige göttliche Ideen in geschichtliche Wirklichkeit umsetzen und erst durch diese tatsächliche Realität das der Menschheit zgedachte Heil beschaffen. Infolgedessen bezieht sich der christliche Glaube zuerst auf diese Thatsachen und hält sie fest als die einzige Gewähr seines Heiles. Es wäre eine Undankbarkeit gegen Gott und eine willkürliche Geringschätzung seiner Offenbarung, wollte man sich nur an der Idee einer Thatsache genügen lassen; denn Gottes Offenbarung besteht nicht in der blossen Mittheilung irgend welcher religiöser Wahrheiten, sondern daraus, dass Gott zum Zwecke der Heilsbeschaffung eine stufenförmig aufsteigende Geschichte hervorruft, deren bewegendes Moment er selbst ist, deren irdische Mittelglieder die Menschen sind und die in der Offenbarung in Jesu Christo ihren Höhepunkt erreicht. Hätte Gott dadurch den Heilsglauben hervorrufen wollen, dass er uns bestimmte religiöse Ideen mittheilte, dann hätte es einer Heilsgeschichte nicht bedurft. Da sie nun aber vorhanden ist, so kann der durch sie begründete christliche Glaube auch nicht anders als sich auf sie beziehen. Dann erst, wenn er die Heilsgeschichte festhält, hat der Glaube ein Recht, die in dieser Geschichte sich ausprägenden Heilsideen sich anzueignen. Es kommt hier nun nämlich das zweite Moment hinzu, dass Ideen allein garnicht diejenige erlösende und befreiende Wirkung auf den Menschen ausüben können, welche der christliche Glaube den Heilsthatsachen zuschreibt und an der doch auch diejenigen festhalten, die den Glauben sich nicht auf die Heilsthatsachen beziehen lassen; denn nur durch die in Christo Jesu zur Erlösungsthat gewordene Liebe Gottes konnte die Welt von Sünde, Tod und

Teufel befreit werden, nur durch die Thatsache der Auferstehung konnte das jetzt noch wirkungskräftige Leben Jesu als des erhöhten Herrn hervorgerufen werden. Und unser Glaube sollte die Thatsache fahren lassen und sich nur an die religiöse Idee halten, die schliesslich doch auch durch eine Thatsache hervorgerufen sein muss, um überhaupt einen festen Grund und Boden zu haben? Die Gegner stützen sich auf die religiösen Erkenntnisse der Schriftsteller, die uns in Form von Thatsachen aufbewahrt sind. Aber wir wollen uns auf Gott stützen, und nicht auf die religiösen Ideen der Apostel, die doch selbst erst durch die Betrachtung der Heilsthatsachen ihre religiösen Vorstellungen und Erkenntnisse gewonnen haben. Darum muss sich unser Glaube auf die Geschichte der Heilsoffenbarung beziehen, auf die Thatsachen, in denen sich Gott als den Erlöser bezeugt hat. Haben wir zu ihnen die innerliche Beziehung gewonnen, die für den christlichen Glauben nötig ist, wenn er nicht ein rein äusserlicher Autoritätsglaube sein soll, dann können wir uns auch die religiöse Idee aneignen, die in der Thatsache zum Ausdruck kommt, und die weiteren religiösen Erkenntnisse in uns aufnehmen, welche die Apostel durch die Erfahrung und Betrachtung der Thatsachen gewonnen haben, da nun die Gefahr nicht mehr vorhanden ist, dass wir um der Idee willen die ihr zu Grunde liegende Wirklichkeit entweder missachten oder ganz fahren lassen. Der christliche Glaube ist an die Heilsgeschichte als an sein Objekt in demselben Masse gebunden als er sich an die Person Gottes, Christi und des heiligen Geistes für gebunden erachtet. Eins ist von dem andern untrennbar. — Nun erhebt sich aber noch ein letzter Einwand dagegen, dass der Glaube sich auf die Heilsgeschichte beziehe, der nämlich, dass diese Geschichte nicht zweifellos sicher als wirklich, als thatsächlich überliefert sei und einer historischen Kritik unterliege, deren Arbeit schon jetzt viele angebliche Thatsachen in Sagen oder Mythen oder gar Dichtungen aufgelöst habe, und deren Grenzen von vornherein garnicht zu ziehen seien. Man müsse viele Thatsachen preisgeben und auch darum dürfe sich der Glaube nur auf die Idee, auf den religiösen Inhalt der Geschichte beziehen, der auch bestehen bliebe, wenn das äussere

Faktum nicht wahr sein sollte. Ganz freilich können wir diesen Einwand erst beurteilen, wenn wir nachher das Verhältnis der historischen Kritik zur Heilsgeschichte zu fixieren suchen werden; soviel aber können wir schon jetzt sagen, dass die Thatsachen der Heilsgeschichte nicht bloß äußerlich bezeugt sind, sondern sich dem christlichen Glauben durch ihre Wirkung auf seine innere religiös-sittliche Erfahrung als Realitäten erwiesen haben. Daher wird die historische Kritik immer mit dieser Glaubensgewissheit rechnen müssen. Sie wird, was die grossen, Grundlegenden Heilsthatsachen anlangt, wie sie im *symbolum apostolicum* zusammengestellt sind, niemals dem Christen deren Ungeschichtlichkeit beweisen können; die innere Glaubensgewissheit macht es unmöglich. Und sie wird, was die übrigen Einzelthatsachen aus der Geschichte Israels als der vorbereitenden Heilsgeschichte und aus dem Leben Jesu wie auch dem der Apostel anlangt, bei der Beurteilung stets im Auge behalten müssen, dass diese Thatsachen im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte berichtet sind und deshalb in keinem Falle darum als unhistorisch hingestellt werden dürfen, weil sie wunderbar, aus dem natürlichen Geschehen nicht erklärbar sind. So hat also der christliche Glaube keine Veranlassung, wegen der historischen Kritik die geschichtlichen Fundamente des Christentums aufzugeben oder wenigstens sich nicht auf sie als auf seine Objekte zu beziehen; denn eine richtige historische Forschung wird den Glauben lediglich unterstützen und bekräftigen. Wir können also schliesslich dies als Resultat hinstellen: einerseits ist der christliche Glaube ein Vertrauen auf die Person Gottes und doch zugleich, ja ebendeswegen ein festes sich Stützen auf die Heilsthatsachen; andererseits kann dieser Satz, wenn man ihn nur richtig versteht, durch die dargelegten angeführten Gründe nicht widerlegt werden.

6. Es wird nun ferner möglich sein, aus dem Charakter der Heilsgeschichte und des darauf bezogenen Glaubens die Beschaffenheit der religiösen Erkenntnisse abzuleiten. Wir ziehen auch hier nur die Grundlinien. Wir hatten das Christentum erkannt als Heilsgeschichte, die einen ganz bestimmten religiösen Inhalt hat. Dieser Inhalt entsteht ihr da-

durch, dass Gott in ihr seine Gnade offenbart, seine liebevolle Absicht mit den Menschen realisiert hat. Der auf Gott gerichtete Glaube erfasst mit ihm zugleich seine Heilsoffenbarung, deren religiöser Inhalt zu seinem Wahrheitsbesitz wird. So gewiss nun das Heil dazu offenbart ist, dass es bewusst und willentlich vom Menschen angeeignet werde, so gewiss ist im Glauben bereits ein gewisses Denken, ein Wissen um den Wert des Gutes das man ergreift, enthalten. Die ganze Persönlichkeit, das Ich mit seinen verschiedenen Funktionen, ist im Glaubensakt beteiligt. Der wirklich Glaubende, der sich bewusst zum Christentum bekennt, fühlt sich innerlich genötigt, Klarheit zu besitzen über das, was er glaubt; er muss Rechenschaft geben können von seinem religiösen Besitz. Das kann er aber in dem Augenblick, wo er ihn benennt, wo er ihn in einen erkenntnismässigen Begriff fasst; denn die Begriffe dienen dazu, den Inhalt unserer Erfahrungen in sich aufzunehmen, ihn gewissermassen in eine bestimmte, kenntliche Form zu giessen und so die einzelnen Erfahrungen voneinander zu scheiden. So wird die Glaubenserfahrung in religiöse Begriffe erhoben, die ihren Gehalt in fest begrenzter Form in sich tragen, sodass nicht nur der Gläubige selbst weiss, an wen und an was er glaubt, da er es ja benennen kann, sondern auch andere sich über diesen Glaubensinhalt informieren können. Wir reden hier noch gar nicht von der spekulativen Erkenntnis, die sich weiterhin an den Glauben anschliessen kann, seine Objekte in ihrem Zusammenhang zu erkennen sucht, ihrem Werden in der Geschichte nachforscht, die Gesetze dieses Werdens ermittelt, ihre Wirkungen prüft u. s. w. Diese Erkenntnis ist zwar gleichfalls eine völlig berechnete, ja aus mannigfachen inneren und äusseren Motiven für die Kirche notwendige, aber sie ist doch nur bei einer gewissen geistigen Begabung möglich und gehört nicht notwendig zum Glauben des einzelnen Christen, wenn schon ihre Möglichkeit auch für den einfachen Christen nicht geleugnet werden darf. Die Fassung der Glaubenserfahrung in den Begriff aber ist jedem Christen möglich und nötig; denn sie liegt im Wesen des bewussten, denkenden Menschen begründet und ist also etwas Allgemeines, das auch auf dem Gebiet natürlicher Erfahrung

eintritt. Hinsichtlich ihrer formellen Beschaffenheit werden sich auch die Ideen der religiösen Spekulation nicht von den Glaubensbegriffen des einfachen Christen unterscheiden, mögen sie auch den Inhalt des Glaubens viel reicher und vielseitiger in sich aufgenommen haben. Was ist es nun um das Wesen dieser religiösen Begriffe? Sie stammen aus dem Glauben. Der Glaube aber trägt die Art der Heilsgeschichte an sich, auf die er sich bezieht: wie diese dadurch entsteht, dass sich etwas Göttliches, Übernatürliches, Geistliches in diese menschliche, irdische, natürliche Welt einsenkt, ihre Formen annimmt ohne sich doch mit ihr zu vermischen, sie mit ihren Kräften durchdringt und vergeistigt, und ihr ein Ewigkeitsziel setzt, so ist auch der Glaube etwas Gott-Menschliches, indem er durch die Wirkung himmlischer Gnadenkräfte auf den Menschen entsteht und durch eben diese Kräfte erhalten wird, indem er das natürlich-sündige Menschenwesen sich unterordnet und mit seinem reinigenden Strom durchläutert, und indem er den Menschen zur ewigen Vollendung führt. Daher wird es auch zum Wesen der aus dem Glauben stammenden religiösen Begriffe gehören, dass sie eine solche Überwältigung des Natürlichen durch das Geistliche in sich darstellen; sie sind ihrer Herkunft und ursprünglichen Bedeutung nach Begriffe des natürlichen menschlichen Lebens, die aber nun mit dem geistlichen Inhalt der christlichen Wahrheit gefüllt sind und dadurch eine ganz spezifische Bedeutung erhalten haben. Es geschieht mit Notwendigkeit, dass der Christ, um seinem Glaubensbesitz begrifflichen Ausdruck zu verleihen, den ihm zu Gebote stehenden Sprachschatz dazu benutzt. Aber nicht notwendig ist, dass die Begriffe stets mit ihrem neuen geistlichen Inhalt in Kollision geraten und sein Wesen alterieren müssten; denn es ist ja schon von vornherein undenkbar, dass Gott sich zum Heile der Menschen offenbart und dem Menschen den Erkenntnistrieb gegeben und andererseits doch verhindert haben sollte, den Gehalt seiner Offenbarung in entsprechende und verständliche Begriffe fassen zu können, sodass bei jeder Thätigkeit der gläubigen Erkenntnis Fehler eintreten müssten. Das endliche Menschenwesen ist darauf angelegt, das Unendliche in sich aufzunehmen, ohne dass dieses schon darum korrumpirt

werden müsste, wenn der Mensch seine endlichen Begriffe auf dasselbe anwendet. Aber allerdings können nun die Begriffe, weil sie aus der natürlichen Welt stammen, ihren religiösen Gegenstand falsch bezeichnen, wenn man nicht stets darauf achtet, dass sie bei ihrer Anwendung auf Gott und göttliche Dinge diesen Objekten gemäss verstanden werden müssen; das heisst also, man muss von den Begriffen alles das hinwegdenken, was mit dem Wesen Gottes und seiner Offenbarung nicht übereinstimmt. Man drückt diese Forderung meistens so aus, es sei nötig, zwischen Inhalt und Form der religiösen Begriffe zu unterscheiden. Aber wir halten diesen Ausdruck für ungenau; die so ausgesprochene Forderung meint, man solle zwischen der Thatsache und der auf sie angewandten Kategorie oder dem sie bezeichnenden Begriff unterscheiden. Die Thatsache wird nämlich durch Einen Begriff nicht erschöpft; sie kann mit sehr mannigfaltigen Kategorien ausgedrückt werden, sie hat viele Beziehungen und kann deshalb in vielen begrifflichen Formen erscheinen. Der Begriff ist die Form der Thatsache in der Erkenntnis. Aber in einem Begriff kann man nicht wieder zwischen Inhalt und Form unterscheiden, er besitzt nicht Form und Inhalt, sondern er ist Form. Es handelt sich also bei den Begriffen des christlichen Erkennens darum, dass man sich davor hüte, die ursprüngliche Bedeutung derselben für die ihrem jetzigen Objekt völlig entsprechende zu halten. So hat zum Beispiel der Begriff der menschlichen Persönlichkeit die Bedeutung, dass sich der Mensch von einer ihm gegebenen Naturgrundlage und von der Natur ausser ihm unterscheide und sich ihr gegenüber selbst bestimme, — der Mensch ist also schon irgendwie bestimmt, bevor er sich als Person fühlen kann; bei der göttlichen Persönlichkeit aber kann von einer ihr gegebenen oder vor ihr dagewesenen Natur ausser ihr nicht die Rede sein, da Gott als Gott nicht von aussen etwas empfangen kann, — der göttlichen Persönlichkeit eignet also absolute Selbstbestimmung. Oder nennt man, auf das präexistente Verhältnis gesehen, Gott den Vater und Christum den Sohn, so meint man dies nicht im Sinne irdischer Zeugung und nicht im Sinne der Unterordnung, sondern drückt ein ewiges Hervorgehen des Sohnes

aus dem Vater und eine Anderheit des ersteren im Vergleich mit dem Vater aus. Es will also immer die Thatsache selbst, wie sie uns im Glauben gegenwärtig ist, als Direktiv der Begriffe genommen sein; geschieht dies, dann wird auch der Begriff im Bewusstsein des Christen so völlig von der Thatsache, seinem Objekt, durchdrungen, so von ihrem Geiste getränkt, dass er als adäquater Ausdruck derselben gelten kann. Wir haben also zunächst als Konsequenz aus dem Wesen der Heilsgeschichte erkannt, dass die Begriffe des christlichen Glaubens natürlich-geistlichen Charakter an sich tragen; hierin liegt begründet, dass sie — auch in ihrer Gesamtheit und fortwährenden Bereicherung — die ganze Tiefe der Heilsoffenbarung nie erschöpfen können werden, da das Geistliche etwas Unendliches, das Natürliche etwas Endliches ist; dass sie zweitens in ihrer ursprünglichen Bedeutung ihrem Gegenstand nicht genau entsprechen, aber bei richtiger Behandlung zum adäquaten Träger desselben werden können, da das Natürliche in seiner Isoliertheit zwar dem Geistlichen disparat, andererseits aber für die Durchdringung mit dem Geistlichen angelegt ist. Wir wollen diese Eigenschaft der Glaubensbegriffe weder als Symbolismus noch als Inadäquatheit schlechthin bezeichnen, weil wir beides für missverständlich und für nur halb wahr erachten, sondern eben als ihren natürlich-geistlichen Charakter. — Es folgt aber noch mehr aus der Ableitung der christlichen Erkenntnisse aus der Heilsgeschichte. Der religiöse Inhalt der letzteren, der Heilswort, zu dessen Realisierung sie von Gott hervorgerufen ist, machte ihre Thatsachen zu so gearteten, dass der religiöse Glaube sich auf sie beziehen konnte, mit ihrer Thatsächlichkeit ihren religiösen Gehalt erfassend. Man kann dies auch so ausdrücken: der Wert, den die Heilsgeschichte kraft der durch den Heilmittler in ihr geleisteten Heilsbeschaffung besitzt, wird, indem er dem Menschen zum Bewusstsein kommt, Ursache und Eigentum seines Glaubens in der Weise, dass der Glaube mit dem Werte das Sein als Grundlage und Erscheinungsform dieses Wertvollen, als diejenige Realität deren jener Wert ist, ergreift. Der Wert der heiligen Geschichte lässt sich von ihrem Sein nicht lösen. Natürlich findet hier dasselbe Verhältnis statt wie

beim Fürwahrhalten: man kann wohl das Sein der Heilsthatsachen festhalten, hat aber ihren Wert nicht und also keinen „Glauben“ an sie; man kann aber nicht von ihrem Wert überzeugt sein, ohne ihre geschichtliche Realität festzuhalten. Demgemäss wird sich die Frage, ob unsere religiösen Begriffe und Erkenntnisse Seins- oder Werturteile seien, so beantworten, dass sie zweifellos Werturteile sind, aber es nur dadurch sind, dass sie das Sein ihrer Objekte mit behaupten. Wir meinen ja weder, dass unsere religiösen Begriffe nur das Sein oder zunächst das Sein bezeichnen, — das wäre gegen unsere Bestimmung sowohl der Heilsgeschichte als des christlichen Glaubens —, noch behaupten wir, dass der betreffende Wertbegriff jedesmal ausspräche, dass sein Objekt das auch auch an sich ist, was es uns bedeutet — denn allen bildlichen Bezeichnungen würde damit Gewalt angethan —, sondern wir sagen, dass kraft der geschichtlichen Wirklichkeit der Heilsthatsachen, auf die der Glaube sich bezieht, die Glaubensbegriffe die den Wert jener Thatsachen für uns bezeichnen dies nur dadurch und nur solange mit Recht können, als sie auf der Überzeugung von der Realität, vom Sein jener Thatsachen beruhen. Für die christliche Glaubenserkenntnis sind Seins- und Werturteile überhaupt nicht als Gegensätze aufzufassen, sondern als untrennbare, notwendige Korrelate. — Mit dieser Frage hängt die andere eng zusammen, ob unsere Glaubenserkenntnisse und -begriffe subjektiv oder objektiv geartet sind. Auch sie wird sich von der Grundlage der Heilsgeschichte aus beantworten lassen. Bezieht sich der christliche Glaube in seinem Vertrauen auf Gott zugleich auf die Heilsthatsachen als von Gott gewirkte und auf Herstellung der Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen abzielende, und erwachsen aus der Grundlage des Glaubens die christlichen Erkenntnisse, so werden diese zunächst in dem Sinne objektiv sein, dass sie über an sich bestehende, auch ausserhalb des Bewusstseins vorhandene, geschichtlich-wirkliche, also objektive Realitäten etwas aussagen. Diese Bestimmung tritt in Gegensatz zu der Meinung, als seien die Objekte des Glaubens und der Erkenntnis lediglich im religiösen Subjekt vorhanden, entweder als blosse Phantasieen oder

als Postulate, deren geschichtliche Wirklichkeit entweder nicht erweisbar oder wenn erweisbar doch irrelevant sei. Von unseren Voraussetzungen aus ist diese Ablösung des Glaubens von seinen geschichtlichen Grundlagen und die Leugnung seiner Beziehung auf sie unmöglich, und die Konsequenz davon ist, dass auch die gläubigen Erkenntnisse in dem angegebenen Sinn objektiv sind. Es muss nun aber gleich hinzugefügt werden, dass diese Objektivität keineswegs so gemeint ist, als beständen die Objekte der christlich-religiösen Erkenntnisse oder Begriffe lediglich ausserhalb des Subjekts in geschichtlicher Abgeschlossenheit; denn weil die betreffende Geschichte Heilsgeschichte ist und also einen religiösen Inhalt hat, der den Menschen vermeint ist, so wird sie nur durch innerliche Aneignung dieses Gehaltes wirklich zu einem Objekt des Glaubens und der Erkenntnis. Die Objekte der Erkenntnis sind in der Erfahrung des Christen innerlich gegenwärtig und werden auch nur dann richtig erkannt, wenn sie zur innerlichen Thatsache, zum Bestimmungsgrund des religiös-sittlichen Lebens geworden sind. Insofern sind also die Glaubenserkenntnisse subjektiv geartet, weil sie aus der subjektiven Erfahrung stammen. Es ist hierbei gleichgültig, ob als das erkennende Subjekt der einzelne Christ oder die christliche Gemeinde gedacht wird. Diese Bestimmung also tritt in Gegensatz zur Objektivität der Naturerkenntnisse, deren Gegenstand kraft äusserer Anschauung und geistiger Bearbeitung, aber nicht kraft sittlicher Erfahrung erkannt wird. Die religiösen Erkenntnisse aber entstehen auf Grund einer solchen religiös-sittlichen Wirkung auf das Subjekt, durch welche dasselbe in ein bestimmtes Verhältnis zur Ursache dieser Wirkung gesetzt wird. Beachten wir jedoch nun, dass diese Wirkung von objektiven Grössen ausgeht, die sich dadurch dem Subjekt innerlich vermitteln und ihm zur Gewissheit werden, so können wir wiederum nicht die Subjektivität der hierauf sich richtenden Erkenntnis in Gegensatz zu jener objektiven Seite der Erkenntnis stellen, sondern müssen sagen, dass unsere religiösen Erkenntnisse einen objektiv-subjektiven Charakter tragen, indem ihr Objekt sowohl eine an sich bestehende geschichtliche Realität als eine im Subjekt vorhandene Thatsache ist und nur durch

subjektive, religiös-sittliche Erfahrung erkannt wird. Gott ist sowohl ausser uns als in uns, seine Heilsoffenbarung ist sowohl geschichtliche Wirklichkeit ausser uns als in ihren Wirkungen in uns; glauben wir an Gott als den Urheber der Heilsoffenbarung, so wird er unser innerer Besitz samt allem, was er um unseres Heiles willen gethan hat. Daher also ist der Charakter der religiösen Erkenntnisse zunächst darum objektiv-subjektiv, weil ihre Gegenstände ihr auf eine doppelte Weise gegeben sind. Er ist es aber weiterhin auch in dem Sinne, dass die Glaubenserkenntnisse einen doppelten Inhalt solcher Art haben. Es handelt sich hierbei darum, ob unsere religiösen Erkenntnisse über das Wesen Gottes etwas aussagen oder nur über seine Beziehung zu uns. Die Antwort ist durch die vorhergehenden Sätze schon vorbereitet. Denn wenn wir Gott nur kraft seiner Wirkung auf unser religiös-sittliches Leben, kraft innerer Berührungen mit ihm erkennen können, die uns in ein bestimmtes Verhältnis zu ihm und ihn in ein bestimmtes Licht setzen, so werden wir ja zweifellos ihn so erkennen und benennen wie er sich uns innerlich offenbart und in uns abgeprägt hat, d. h. wir werden über seine Beziehung zu uns etwas aussagen. Wir nennen ihn so, wie wir ihn erfahren haben und immer wieder erfahren; sein Verhältnis zu uns kleiden wir in einen Begriff, wenn wir über ihn eine Erkenntnis formulieren wollen. Dies ist der subjektive Inhalt der Glaubenserkenntnis. Wir sahen nun aber schon, dass die innere Erfahrung Gottes als Wirkung auf eine objektive Ursache zurückgeführt werden muss, weil es uns unmöglich ist, das religiöse Objekt lediglich in das Subjekt selbst zu verlegen, sodass es darin kraft eigener Produktion entstanden wäre. Folglich wird die religiöse Erkenntnis, die sich auf die innerlich gegenwärtige Wirkung und die darin hergestellte Beziehung richtet, zugleich damit das an sich seiende Wesen als Ursache dieser Wirkung und Beziehung erfassen. Gott als der Urheber unseres religiösen Verhältnisses zu ihm kann nicht anders sein als wie er sich uns in seiner Heilsoffenbarung, sowohl in der Heilsgeschichte als in seiner jetzigen Heilswirkung, darstellt. Man darf das Füruns und das Ansich nicht auseinanderreissen; sonst wird das Ansich unerkennbar, ja dann

darf man überhaupt nicht sagen dass es ein Ansich gäbe. Sondern wir haben und erkennen in der für uns und in uns geschehenden Wirkung die an sich bestehende Ursache. Unsere Begriffe können nun ja unsere Beziehung zu Gott entweder direkt oder mit Bildern bezeichnen; in letzterem Fall ist Gott natürlich an sich nur das, was dem Bilde als Grundgedanke, als das Auszudrückende zu Grunde liegt. Gott ist in seiner Beziehung zu uns Geist und Liebe und er ist es auch an sich; Gott kann in seiner Beziehung zu den Menschen der König über alle Könige genannt werden, aber an sich ist er nur der absolut Mächtige. Es kommt ja überhaupt nicht darauf an, ob in der einzelnen Bezeichnung das Ansich ausgedrückt ist (vgl. oben), sondern darauf dass in der Beziehung und Offenbarung das Ansich erscheint und erkannt wird; es ist also möglich, das an sich seiende objektive Wesen als die Grundlage der Erfahrung mit Begriffen der Erkenntnis auch auszudrücken. So eignet also den Glaubenserkenntnissen auch ein objektiver Charakter, der zu jenem subjektiven Inhalt keineswegs in Gegensatz oder gar Widerspruch tritt. Es ergibt sich zum zweiten Male, dass unsere Glaubenserkenntnisse objektiv-subjektiv sind. Auf eins möchten wir noch hinweisen: es bleibt sich gleich, ob man sagt „objektiv-subjektiv“ oder „subjektiv-objektiv“. Sieht man auf das Zustandekommen aller christlichen Erkenntnis, die doch von der inneren subjektiven Erfahrung zu der objektiven Ursache fortschreitet, so wird man die Erkenntnisse subjektiv-objektiv nennen; sieht man auf den Zustand der religiösen Gewissheit, in der sich doch der Christ auf objektive Heilsrealitäten stützt, so wird man seine hierauf bezogenen Erkenntnisse objektiv-subjektive nennen. Da stets beides festzuhalten ist, kann eine sachliche Unterscheidung in der umgekehrten Wortfolge nicht angedeutet werden. -- Hiermit meinen wir diejenigen Eigenschaften unserer Glaubensbegriffe und -erkenntnisse genannt zu haben, die sich aus dem Wesen der Heilsgeschichte ableiten lassen. Wir erkannten zuerst ihren geistlich-natürlichen Charakter, in welchem eine gewisse Unvollkommenheit sowohl in quantitativem als qualitativem Sinn begründet war. Sie wurden ferner bestimmt als Erkenntnisse, die zugleich Seins- und Werturteile sind, woraus dann

schliesslich ihr subjektiv-objektives Wesen gefolgt werden konnte.

7. Aber unseren bisherigen Ausführungen über das Wesen der Heilsgeschichte und seine Konsequenzen auf den christlichen Glauben und die christlichen Erkenntnisse fehlt noch ein wichtiges Stück, nämlich die Bestimmung des Verhältnisses, in dem die historische Kritik zur Urkunde der Heilsoffenbarung, zur Heil. Schrift, steht. Diese Frage gehört notwendig hierher, weil wir erstens von der Heilsgeschichte nur durch die Heil. Schrift etwas wissen, und weil wir zweitens meinen, dass sie als ein geschichtlich vorliegendes und geschichtlich gewordenes Faktum die historische Forschung nicht unnötig mache sondern fordere, und weil wir drittens dafür halten, dass der christliche Glaube an dieser Forschung nicht unbeteiligt ist, sowohl was ihre Prinzipien als was ihre Ergebnisse anlangt. Das Einzelne muss die folgende Erörterung klar zu legen versuchen. Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments enthält die geschichtliche Darstellung der Heilsoffenbarung Gottes und ist der christlichen Gemeinde gegeben, damit sie von den geschichtlichen Grundlagen ihres Glaubens und von dem an sie gerichteten Willen Gottes Kenntnis habe. Als eine Sammlung von Büchern, die von bestimmten Männern verfasst, an bestimmte Leser gerichtet, zu bestimmten Zeiten entstanden sind, ist sie wie alle anderen geschichtlichen Erscheinungen ein Gegenstand geschichtlicher Forschung. Jede geschichtliche Untersuchung bedarf nun, auf welchem Gebiete sie immer vorgenommen wird, gewisser Prinzipien, nach denen sie ihr Objekt beurteilt. Zu den allgemeinsten und wichtigsten Grundsätzen gehört der, eine geschichtliche Erscheinung nach dem ihr zu Grunde liegenden Wesen zu verstehen. Dies Wesen wird ein verschiedenes sein je nach dem Gebiet, welchem das Objekt angehört; die Gesetze der Naturwissenschaften sind andere als die der Geisteswissenschaften. Nach solchen Prinzipien verfahren, wie sie durch die Anschauung des Gegenstandes und durch die dem menschlichen Geist mitgegebenen Grundsätze gewonnen werden, hat die wissenschaftliche Forschung die Möglichkeit, in ihren Objekten Wahres von Falschem, Wesentliches von Zu-

fälligen zu unterscheiden, die verschiedenen Erscheinungen zu gruppieren und sie in den Zusammenhang eines Ganzen zu bringen. Handelt es sich also um die historische Forschung und Kritik der Heil. Schrift, so wird sie ebenfalls nach denjenigen Gesetzen zu verfahren haben, die aus dem Wesen ihres Inhaltes sich ergeben. Es steht nun vor allen näheren Bestimmungen fest, dass die Heil. Schrift ein religiöses Buch ist, die Entstehungsgeschichte einer Religion darstellt und die Wirkung beabsichtigt und erreicht, in ihren Lesern religiöses Leben zu erzeugen. Genauer aber ist diese Religion die christliche, und die Darstellung ihrer Entstehung ist die Darstellung der Heilsgeschichte. Nach den Gesetzen der Heilsgeschichte also wird die auf die Heil. Schrift als auf die Urkunde dieser Heilsgeschichte sich richtende Forschung zu verfahren haben, wenn sie den Inhalt dieses Buches darstellen und beurteilen will. Gleichwohl hat man nun gefordert, die mit der Heil. Schrift sich beschäftigende Wissenschaft müsse ohne alle Überzeugung von den Gesetzen der Heilsgeschichte, ohne „religiöse und dogmatische Voraussetzungen“ — wie man es nannte — an ihre Arbeit herantreten (D. Fr. Strauss: Leben Jesu I. S. XI f.). Die biblische Geschichte könne sich als Geschichte von den Gesetzen alles Seins und Geschehens nicht emanzipieren (S. 87), und zu diesen Gesetzen gehöre es vor allem, dass, ebensowohl richtigen philosophischen Begriffen als aller beglaubigten Erfahrung zufolge, in die Kette der bedingten Ursachen niemals die absolute Kausalität mit einzelnen Akten eingreife. Was dem widerspräche im biblischen Bericht, sei für unhistorisch zu halten (S. 103). Wer für die Heilsgeschichte eine Ausnahme von diesem Gesetz konstatiere, der trete mit religiösen und dogmatischen Voraussetzungen an die Heil. Schrift heran, die unwissenschaftlich seien (S. 87. S. XII). Nun ist es ja thatsächlich eine Unmöglichkeit für den Theologen, ohne irgend welche Voraussetzungen an die Geschichte der Heilsbeschaffung heranzutreten. Das hat im Gegensatz zu Strauss schon Biedermann betont; die Erwägung der sogenannten rein historischen Gründe, meint er (Christliche Dogmatik S. 221), komme in letzter Instanz immer auf Punkte, wo sie nur danach entscheiden würde, ob sie etwas an und für

sich für möglich halten könne oder nicht. Irgend welche, wenn auch noch so elastisch gehaltene Grenzbestimmungen des historisch Möglichen bringe jeder zu historischen Untersuchungen mit. Strauss hat ja auch selbst nicht geleistet, was er von anderen verlangt hat; denn er ist an seine Darstellung des Lebens Jesu mit der ganz bestimmten Voraussetzung herangetreten, übernatürliche Offenbarungen, Theophanien, Wunder, Weissagungen, kurz alles was sich nicht auf Naturgesetze zurückführen lässt, seien nicht möglich (S. 103), da sie mit unserem Weltbewusstsein nicht zusammenstimmten (S. 82). Die Gesetze des natürlichen Geschehens waren ihm der Maßstab für die Geschichtlichkeit der Heilsgeschichte. Von diesem Standpunkt aus war Strauss denn auch genötigt, die Geschichte Jesu in Mythen aufzulösen, da sie sich eben von jedem anderen Geschichtsverlauf ihrem innersten Wesen nach unterscheidet und sich unter die Gesetze des natürlichen Geschehens nicht beugt. Wir hätten ja nun keine Veranlassung, Strauss gegenüber unseren entgegengesetzten Standpunkt darzulegen, wenn es nicht heutzutage wiederum eine biblische Kritik gäbe, die im Grunde mit derselben Voraussetzung arbeitet wie Strauss. Zwar beginnt man nicht damit, von vornherein seine Anschauung über die Möglichkeit einer vom natürlichen Geschehen unterschiedenen Geschichte und über die Auswirkung derselben in der Heil. Schrift darzustellen, sondern man sucht mit exegetischen Mitteln zu denselben Resultaten zu gelangen, wie Strauss mit seiner Voraussetzung. Und das gelingt denn auch sehr oft. Die Wunderbarkeit der Heil. Schrift wird sogar im allgemeinen zugegeben, und man verwahrt sich vor dem Vorwurf, ungehörige Voraussetzungen gemacht zu haben. Aber wir meinen dennoch behaupten zu dürfen, dass man, sei es bewusst sei es unbewusst, an die Heilsgeschichte mit der Meinung herantritt, es müsse hier alles ebenso natürlich zugehen wie in jeder anderen Geschichte. Herrschte nämlich diese Voraussetzung nicht irgendwie in den Kritikern, die z. B. die übernatürliche Geburt Jesu oder das Wunder der Hochzeit zu Kana oder die Totenaufweckungen oder die leibliche Auferstehung Jesu für Legenden erklären, so müsste man sich vergeblich fragen, wie jemand diese Behauptungen aussprechen

könne auf oft so sehr schwache exegetische Gründe hin, auf Beweise hin, die der gegnerischen Ansicht so unstichhaltig, so gesucht, ja manchmal so lächerlich erscheinen. Nehmen wir z. B. eine Kritik der Hochzeit zu Kana, wie wir sie selbst einmal gehört haben. Da wurde zunächst das Bedenken geltend gemacht, dass diese Erzählung von den Synoptikern nicht bezeugt sei. Zwar könne sie in der Hauptsache ohne Schwierigkeiten gedacht werden, aber die Einzelheiten seien unglaublich; denn man könne sich nicht erklären, warum ein umständliches Zaubereiwunder hätte geschehen müssen, um neuen Wein herbeizuschaffen, — warum Jesus seine Mutter so kurz abweise, obwohl doch ihre Worte ganz richtig seien, — warum endlich ein so äusserliches Wunder, das man damals jedem Zauberer zutraute, eine Offenbarung der Herrlichkeit Jesu genannt würde. Aus diesen „unlösbaren“ Schwierigkeiten ergebe sich die Ungeschichtlichkeit des Wunders und die Notwendigkeit, es symbolisch zu erklären. Das Wasser, welches in Wein verwandelt wird, sei der Täufer, dessen Wirksamkeit durch die Jesu abgelöst werde; Maria sei Symbol der alten Gemeinde, der es an Wein gebreche, d. h. an dem neue Kraft und neues Leben bringenden Messias; die Braut aber sei die neue Gemeinde, die nun wirklich den Messias als einen Gast bei sich empfangen u. s. w. Angesichts dieser und anderer Erklärungen kann man sich des Zweifels nicht entschlagen, ob hier wirklich mit rein „historischen“ und rein „exegetischen“ Mitteln gearbeitet werde, und ob nicht vielmehr der Kritiker in dem Aufstellen solcher Gründe, in dem Auffinden solcher Erklärungen geleitet sei durch eine Abneigung gegen das Wunder überhaupt, durch eine Neigung, soviel wie möglich die Anstösse zu beseitigen, die der natürliche Menschenverstand daran nehmen könnte. Jene oben aufgestellten Bedenken gegen das wörtliche Verständnis des Wunders lassen sich ja mit leichter Mühe zerstreuen. Dass es von den Synoptikern nicht berichtet ist, beweist gegen seine Echtheit gar nichts; denn keiner der Synoptiker, überhaupt keiner der Evangelisten, hat die Absicht gehabt oder den Versuch gemacht, alles zu erzählen, was Jesus gethan hatte oder was man zu ihrer Zeit von Jesus wusste (vgl. Matth. 23, 37. Luk. 10, 13. 24, 34. Joh. 20, 30.

21, 25; vgl. 1 Kor. 15, 5—7 mit den Evangelien). Bei dem zweiten Einwand, dass man nicht begreifen könne warum Jesus überhaupt dem Mangel an Wein abgeholfen habe, wird völlig übersehen, dass Jesus, wenn er überhaupt Wert auf Wunderthaten legte (Matth. 11, 21—24. Joh. 5, 36. 10, 37—38), in dieser Situation eine sehr gute Gelegenheit empfang, sich zum ersten Mal durch eine ausserordentliche That zu offenbaren; er übersieht ferner, dass man eine Thatsache niemals dadurch widerlegen kann, dass man sagt, sie hätte nicht zu geschehen brauchen oder sie hätte auch anders geschehen können. Ferner durfte der Evangelist, der an seinen Herrn glaubte, dies Wunder mit vollem Recht ein sichtbares Zeichen verborgener göttlicher Herrlichkeit nennen, da es ein durch natürliche Kräfte nicht erklärbarer Vorgang ist und da es zu der Reihe der vielen anderen Wunder gehört, die in ihrer Gesamtheit und im Zusammenhang mit der Predigt Jesu etwas in Israel Unerhörtes waren (Matth. 9, 33. Joh. 15, 24), ein Zeugnis der göttlichen Kraft in ihm bildeten (Joh. 10, 32, 37—38. 14, 10. 15, 24) und ebendeswegen zum Glauben verpflichteten. Endlich erklärt sich die Abweisung der Maria durch Jesus daraus, dass Jesus alles was er that auf Befehl Gottes thun sollte (Joh. 5, 19; vgl. Joh. 7, 8 mit V. 10) und nicht auf Veranlassung solcher rein äusserlichen, vielleicht auf mütterlicher Eitelkeit beruhenden menschlichen Wünsche. Es steht also nicht so, dass man diese Erzählung aus „unlösbaren exegetischen Schwierigkeiten“ für keine Thatsache, sondern nur für ein symbolisches Gewand von Gedanken halten müsste, die kein unbefangener Leser hinter einer solchen Erzählung verborgen wähen kann. Doch gehen wir weiter. Wie kommt es denn, dass viele gelehrte und gründliche Forscher in den verschiedenen Berichten von der Auferstehung Jesu keineswegs einen Grund finden können, die Auferstehung zu leugnen, während andere sie um eben derselben Berichte willen für unhistorisch halten zu müssen glauben? Der letzte Grund liegt doch wohl nicht in der Exegese, sondern im Beurteiler. Die Voraussetzung braucht ja bei den Gegnern des historischen Faktums der Auferstehung garnicht immer die zu sein, dass sie eine leibliche Auferstehung überhaupt für unmög-

lich halten und darum auch die Jesu leugnen, sondern die Voraussetzung, die aber gleichfalls aus einer anderen religiösen Stellung, nämlich aus einer anderen Auffassung der Heilsgeschichte stammt, ist die, dass die Erzählungen aus dieser Geschichte wenn sie historisch sein sollten so überzeugend, so zur Anerkennung zwingend berichtet sein müssten, dass auch der Nichtchrist sie für historisch halten müsste, wenn er auch kein religiöses Verhältnis zur Heil. Schrift dadurch gewönne. Seien aber solche wunderbaren Erzählungen nicht so zwingend bezeugt, so müsse auch der christliche Historiker sagen: non liquet. Wir meinen, hier ist zweierlei vergessen, erstens dass es dem Nichtchristen oder dem Ungläubigen überhaupt unmöglich ist, ein auch noch so „gut bezeugtes“ Wunder für historisch zu halten, da sein natürlicher Verstand ihm sagt, es gäbe dergleichen garnicht; und zweitens, dass für den Theologen — und mag er noch so kritisch gerichtet sein, was wir ihm garnicht verwehren wollen — zu der Bezeugung der Heilsgeschichte doch die innere Glaubensgewissheit als Beweis und Direktiv hinzukomme. Die Heil. Schrift ist ja nicht für solche geschrieben, die zu dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung gezwungen werden wollen. Das führt uns dazu, diejenigen Voraussetzungen darzulegen, mit denen nach unserer Meinung der Theologe an den Bericht der Heilsgeschichte herantreten muss, damit sie ihm nicht in falschem Lichte erscheint und er sie infolgedessen verkehrt beurteilt. Es handelt sich also nicht darum, ob, sondern darum, mit welchen Voraussetzungen der christliche Historiker zu arbeiten hat. Um sie zu finden, müssen wir auf das Letzte, Allgemeingültige zurückgehen, das vor aller theologischen Arbeit vorhanden ist, das ist das Christsein des Forschenden, der Stand seiner Gemeinschaft mit Gott durch und in Christus. Damit sind im Grunde schon die Voraussetzungen gegeben und damit sind sie, wenn sie nur richtig abgeleitet werden, so gewiss als notwendig erwiesen, wie es gewiss ist, dass nur ein von der Offenbarung Gottes in Christo überzeugter Mensch befähigt und berufen ist, an der christlichen Wahrheitserkenntnis mitzuarbeiten. „Seines Christentums kann sich der Theologe nicht entschlagen, um Exeget zu werden. Solche vermeintliche Voraussetzungslosigkeit

wäre vielmehr ein Aufgeben der wesentlichen Bedingungen, unter denen die Schrift verstanden werden kann“ (v. Hofmann, Encyclopädie S. 143). Mit seinem Christenstand aber ist der Christ einer Macht inne geworden und wird ihrer weiter stets wieder inne, die von oben her, nicht aus dem natürlichen Verlauf der Dinge wirkend in sein natürliches Leben eingegriffen hat und eingreift. Sein natürlich-sündliches Wesen sträubt sich gegen ihren Einfluss, aber der innere, geistliche Mensch drängt immer wieder zu ihr hin; er lebt von der Kraft, die von ihr ausströmt, er kämpft durch ihre Stärke getragen mit den sündigen Regungen seines Fleisches, mit den Versuchungen der Welt. Diese Macht, sagen wir gleich der lebendige Gott, herrscht über die Welt; denn der Christ ist dessen innerlich gewiss, dass dieser Macht und nicht seinen natürlichen Trieben die Herrschaft gebühre und dass sie dieselbe nur darum nicht völlig in der Hand habe, weil jetzt noch das natürliche Ich lebt und gegen sie ankämpft. Jedenfalls also ist dem Christen, sowie er sein inneres Leben beobachtet, gewiss, dass Gottes Wirken den natürlichen Verlauf der Dinge beherrscht, ihn zu seinen Zwecken benutzt, etwas Neues schöpferisch in ihn hineingesetzt hat und mit denselben Kräften, mit denen er es geschaffen, auch erhält. Anders wäre der Stand der inneren Gemeinschaft mit Gott, der sich die Sünde und die Welt, also das Natürliche, mit aller Macht entgegensetzen, nicht erklärbar. Ist der Christ in Sünde gefallen und so der Gemeinschaft mit Gott verlustig gegangen, wendet sich dann aber nach siegreichem Kampfe zu Gott zurück und tritt wieder ein in die verlorene Gemeinschaft mit ihm, so ist er bei jeder solcher Bekehrung inne geworden, dass sie im letzten Grunde durch das Eingreifen übernatürlicher Heilskräfte ermöglicht und hervorgerufen ist, die das Natürliche, die Sünde in und ausser ihm, die Versuchungen der Welt und des eigenen Herzens bezwungen haben. Es ist nicht auf natürliche Weise dabei zugegangen — denn der natürliche Verlauf wäre das Beharren in der Sünde gewesen, — sondern der lebendige Gott hat eingegriffen, er hat das gethan, was man Wunder nennt. Das Wunder hat sich als Form des göttlichen Thuns erwiesen, und zwar des Heil schaffenden Thuns Gottes; denn die Gemein-

schaft mit ihm, die es im Menschen hergestellt hat und erhält, ist Heil und Seligkeit, ist Gewissheit der Sündenvergebung und der ewigen Vollendung. Wenn das Wunder also eine charakteristische Eigentümlichkeit des göttlichen Heil schaffenden Thuns ist, so ist es unmöglich, dass die Geschichte der erstmaligen Heilsbereitung, also die Heilsgeschichte, wie sie dem Christen als Inhalt der Heil. Schrift entgegentritt, ohne Wunder sich vermittelt haben sollte; denn dass sie sich auf natürlichem, gewöhnlichem, mit Sünde durchsetzten Wege vermittelt haben sollte, ist schlechterdings undenkbar, da nach der christlichen Erfahrung das Natürliche weder den Willen noch die Fähigkeit besitzt, aus sich heraus das Geistliche, ihm Entgegengesetzte zu schaffen; und da ja die Heilsgeschichte die erstmalige Beschaffung einer der Sünde in der Welt und im Christen entgegenwirkenden Gemeinschaft mit Gott ist. Die Heilsgeschichte muss ein wunderbarer Prozess sein, der aus dem natürlichen Geschehen nicht ableitbar ist, — oder der Christ muss sich selbst aufgeben. Wenn dem aber so ist, so ist die Heilsgeschichte auch nicht nach den Gesetzen sonstigen Geschehens zu beurteilen. Daraus ergibt sich also folgende Stellung des Theologen zum Inhalt der Heil. Schrift. Findet er in der Schrift, deren Inhalt ja unleugbar die Heilsgeschichte ist, Wunder berichtet, so darf er diese nicht darum für unhistorisch halten, weil sie in anderen Geschichtsverläufen nicht vorkommen. Vielmehr wird er mit der Gewissheit an die Schrift herantreten, dass Wunder notwendig zur Heilsgeschichte hinzugehören. Deshalb wird seine Erwartung auf so geartete Thatfachen gerichtet sein, und seine Kritik wird dadurch geleitet werden. Von einer Undenkbarkeit einer wunderbaren Thatfache weiss er nichts; ihre Möglichkeit ist ihm ja bereits eine innere Wirklichkeit. Von dem Gerede, dass ja auf Wunder garnichts ankomme, weiss er auch nichts; niemals kann dieser Gedanke ihn in der nüchternen, unparteiischen Feststellung des exegetischen Thatbestandes beeinträchtigen, ihn etwa neue Bedenken finden lassen; denn wenn auf einzelne Wunder überhaupt nichts ankommt, kommt auch auf seinen eigenen Christenstand nichts an. Nun müssen wir aber allerdings das Missverständnis abweisen, als sollte mit

dieser Voraussetzung die Thatsächlichkeit eines jeden einzelnen Wunders, das von der Bibel berichtet wird, ohne jede Untersuchung von vornherein feststehen; darüber ist noch nichts ausgemacht. Auch der „wundergläubige“ Theologe hat die einzelne Thatsache auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu untersuchen. Aber er wird es in der Stimmung thun, die ihm Wunder zu verwandten und bekannten Thatsachen macht; er wird durch seinen Glauben behütet werden vor der Aufstellung von hundert Bedenken, die aus den Gesetzen des natürlichen Geschichtsverlaufs abstrahiert sind und nun die Gründe für die Ungeschichtlichkeit zu finden gelehrt haben; er wird, wenn ihm solche Bedenken entgentreten, sie viel leichter erledigen können als derjenige der auf dem Standpunkt des Profanhistorikers steht; da es bei der Profangeschichte nichts zu „glauben“ giebt, wird er nicht verlangen, dass die den Glauben voraussetzende Heilsgeschichte ebenso zwingend und für jedermann plausibel bezeugt ist wie jene; er wird nicht Berichte fordern, die stets bis ins einzelste übereinstimmen, er wird die Verschiedenheiten in der Berichterstattung — wenn sie sich nicht grade direkt widersprechen — nicht als Beweis für die Ungeschichtlichkeit einer Thatsache gebrauchen können, da die Heilsgeschichte der gesamten Menschheit vermeint ist und daher von sehr verschiedenen Seiten aus betrachtet und in ihren mannigfaltigen Beziehungen dargestellt werden kann, ohne dass ihre Wahrheit darunter litte. Wir haben also gefunden, dass der Theologe an die Urkunde der Heilsgeschichte mit der Gewissheit jener wunderbaren Erfahrungsthat- sache herantreten muss, die ihn zum Christen macht und sein ganzes Christenleben durchzieht; dass deshalb aber die Einzelkritik nicht unnötig gemacht, sondern nur unter die Leitung jener Gewissheit gestellt ist; dass endlich von diesem Standpunkt aus auch die Beurteilung der Art und Weise, wie die Heils- offenbarung bezeugt ist, eine andere wird. Diese zu einer richtigen, sachgemässen Beurteilung der Heilsgeschichte und Heils- urkunde notwendigen Voraussetzungen haben nun garnichts zu thun mit dem Vorwurf, den man gegen sie als „dogmatische Voreingenommenheit“ erhebt. Denn wir fordern nicht ein System dogmatischer Sätze, das aller Schrif-terforschung vorausgehen und

nach dem die Schrift ausgelegt werden müsste, sondern nur die Berücksichtigung und Anwendung der einfachen schlichten Wahrheit, dass der Christ die Heilsgeschichte, durch die seine Religion geworden und sein Glaube begründet ist, deren Wesen sich in ihm abgeprägt hat, als Christ beurteilen muss. Dies ist keine durch dogmatische Reflexion gefundene, sondern eine allgemein christliche, dem Christen sich aufdrängende Thatsache, dass das Natürliche nicht der Maßstab des Geistlichen ist, die Gesetze der Profangeschichte nicht die der heiligen Geschichte sind. Die Voraussetzungen, die wir in der Konsequenz dieser Thatsache aufgestellt haben, thuen der Wissenschaftlichkeit der Theologie in keiner Weise Abbruch, da es ja vielmehr Pflicht einer jeden Wissenschaft ist, ihr Objekt nach seinem Wesen zu beurteilen. Und dies wiederum ist in der Theologie kein ὑστερον πρότερον, als verschaffte uns erst die Schriftforschung und -Kritik die Voraussetzungen, nach denen wir sie selbst handhaben wollen, sondern es ist eine aus der Thatsache des christlichen Glaubens, aus der Gemeinschaft des Christen mit Gott, aus der unmittelbaren und allgemeingültigen Selbstgewissheit aller Christen durch einfache Selbstbesinnung abgeleitete Forderung. Wie der Glaube in diesem Sinne, die Grundgewissheit des Christen von seinem Christenstande, Prinzip aller theologischen Arbeit sein muss, so müssen die Resultate einer solchen Arbeit dem Glauben lediglich von Nutzen sein. Denn die Gefahr, dass die Grundthatsachen der Heilsgeschichte als Mythen oder Sagen oder gar Dichtungen erwiesen werden könnten, ist ausgeschlossen, da ein solches Resultat der Selbstgewissheit des Christen, der Thatsache einer christlichen Gemeinde widersprechen und sich damit als von falschen Voraussetzungen aus gewonnen erweisen würde. Innere Heilsgewissheit und historisch-kritische Forschung reichen sich gegenseitig die Hand; beide sind für die Theologie nötig; beide aber sind nur in ihrer Vereinigung rechte Grundsätze der theologischen Wissenschaft. Es handelt sich bei solchen prinzipiellen Fragen wie der unserigen schliesslich immer um das Verhältnis der inneren Glaubensgewissheit zur objektiven Geschichtsthat-sache. Wir halten es für einen Fortschritt der modernen Theologie, dass sie im Gegensatz zu dem in seiner Berechtigung noch

unbewiesenen sich Berufen und sich Stützen auf objektive Grössen, im Gegensatz zu dem Schein als sei alles Geschichtliche ohne weiteres klar und annehmbar, wiederum den Nachdruck auf die christliche Erfahrung gelegt hat, um das Mass jener Berechtigung nachzuweisen. Es wird nun ferner die Aufgabe der Theologie sein, indem sie die Wichtigkeit der Heilsthatsachen und die Wichtigkeit der Erfahrung zugleich festhält, das Verhältnis beider immer genauer zu bestimmen. Das Ziel darf weder Subjektivismus noch Objektivismus sein, sondern die rechte Einheit beider. Das eben war auch unser leitender Gesichtspunkt.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Kretschmer, Pfarrer Ernst, **Das christliche Persönlichkeitsideal** oder der Kern der christlichen Ethik auf psychologischer Grundlage. Ein Versuch.

Preis 1 Mk. 60 Pf.

In dieser Schrift wird uns das Verhältniss des Christen zu Gott, zum Nebenmenschen, zur eigenen Person und zur Natur in klarer, anregender, stets biblisch begründeter Darstellung geschildert und gezeigt, dass das ganze sittlich-religiöse Leben ein harmonisches Kunstwerk des göttlichen Geistes sein müsse, das auf der Liebesstellung zum Vater aufgebaut ist.

Deutsche Reichspost.

Kunze, Lic. Dr. Johannes, Privatdoc. der Theol. a. d. Univ. Leipzig, **Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis.** Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus. VIII, 211 Seiten.

Preis 6 Mk.

Der Verf. giebt zunächst eine um vieles verbesserte Ausgabe der von Papapoulos-Kerameus in Jerusalem unlängst entdeckten Schrift des Marcus Eremita gegen Nestorianer. Obgleich dieser Fund bisher keiner Beachtung gewürdigt worden ist, darf er gleichen Werth beanspruchen mit anderen der letzten Jahre, insbesondere dadurch, dass die betr. Schrift ein fast vollständiges Taufbekenntnis aus dem Morgenlande enthält, das seinem Gesamtcharakter nach für vornicänisch zu gelten hat, noch mehr aber dadurch, dass sie als bisher erste und einzige zeigt, wie das Morgenland im dogmatischen Lehrstreite das Symbol verwendete. Ferner hat der Verf. die bisher sehr dunkle und verworrene Ueberlieferung über Marcus Eremita nach Möglichkeit aufgehellert und die Kritik seiner Schriften auf sicheren Boden gestellt. Die Untersuchung des Bekenntnisses legt den Grund für eine Geschichte des „Apostolikums“ im Morgenlande und bringt bei dieser Gelegenheit auch neues Material für die Geschichte des Nicäno-Konstantinopolitanum zwischen 381 und 451.

Schmidt, Hermann, weiland Dr. und ord. Prof. der Theologie in Breslau, **Die Kirche.**

Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Härese. Eine dogmatische und dogmengeschichtliche Studie.

Preis 4 Mk.

... Es ist in der That eine tief durchdachte, ebensowohl von genauer dogmengeschichtlicher Befanntschaft, als von klarer Einsicht in die brennenden Fragen unserer Zeit zeugende Schrift, die einen Gegenstand behandelt, der seither in dieser Gründlichkeit und vielseitigen Beleuchtung noch nicht bearbeitet worden ist, und die daher in theologischen Kreisen volle Würdigung verdient.

Staats-Anz. f. Württemberg.

Das ist eine höchst bedeutende und sehr zeitgemäße Arbeit, die zur Klärung des Urtheils über die Kirche, ihre historische Entwicklung, ihr Wesen und ihren Beruf gegenüber den antikirchlichen Bestrebungen innerhalb wie außerhalb des Bereichs des Christenthums sehr viel beitragen kann und deshalb Theologen und gebildeten Laien um so mehr empfohlen werden kann, als der Verfasser den kirchlich korrekten Standpunkt mit Geist und Geschick vertritt. Besonders dankenswerth ist die gründliche und ausführliche Art, mit welcher der Verfasser die Sekten und ihre Stellung zur Kirche beleuchtet. Reichsbote.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Schlottmann, D. Konstantin, weiland ordentlichem Professor der Theologie zu Halle,
Kompendium der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von D. Ernst

Kühn, Konsist.-Rath und Pfarrer in Dresden. Zweite durchgesehene und mit einigen Zusätzen vermehrte Auflage.

Preis 4 Mk. Eleg. geb. 5 Mk.

Der verstorbene Schlottmann, anerkannt als feiner, zuverlässiger Forscher und als Meister in lichtvoller und prägnanter Darstellung, hat es verstanden, in diesem Kompendium den reichen Stoff der biblischen Theologie übersichtlich auf knappen Raum zusammenzudrängen. Es giebt kein neueres Werk, welches, wie dieses, die biblische Theologie beider Testamente, des alten und des neuen umfasste; dazu hat der Verfasser auch die zwischen dem A. und N. T. die Brücke bildenden Apokryphen in den Kreis der Darstellung gezogen. Um dieser Vorzüge willen ist dieses von D. Kühn mit grosser Sorgfalt herausgegebene und mit mehreren Zusätzen aus des Verfassers Kollegienheft vermehrte Kompendium Studirenden und Geistlichen warm zu empfehlen.

Stählin, Lic. th., Leonh., Kant, Locke, Albrecht Ritschl.

Eine kritische Studie.

Preis 4 Mk.

Sobiel auch schon über Ritschl und seine Theologie geschrieben worden ist, so dürfte doch auch die vorgenannte Arbeit ihre gute Begründung haben, sofern es derselben nicht in erster Reihe um eine Vergleichung dieser Theologie mit dem kirchlichen Bekenntniß zu thun ist, sondern um die Prüfung ihrer wissenschaftlichen Begründung, sofern sie an einer bestimmten Erkenntnistheorie ihre leitende Maxime hat, also um die Prüfung des Verhältnisses, in welchem diese Theologie zu ihren eigenen Prämissen steht, nämlich zu der erkenntnistheoretischen Grundlage, auf welcher sie sich aufbaut. War die bisherige Kritik der Ritschlschen Theorie vorwiegend eine materielle, die sich auf den Inhalt seiner Lehre bezog, so ist die hier vorliegende Untersuchung eine methodologische, die sich auf die Form und Methode des Erkennens richtet, von welcher Ritschl's Theologie geleitet ist. Dabei bleibt der materielle Inhalt derselben nicht außer Betracht, aber er wird von dem genannten Gesichtspunkte aus in Anspruch genommen. Darin liegt das Bedürfniß und die Notwendigkeit vorstehender Abhandlung. Da aber Ritschl in seiner Erkenntnistheorie sich an die Philosophie Kant's und Locke's anlehnt, so hat eine Untersuchung beider vorauszugehen. Näher auf diese werthvolle Arbeit einzugehen, ist hier nicht am Orte.

(Deutsche Reichspost, Stuttgart.)

Thieme, Karl, Lic. theol. Dr. phil., a. o. Professor der Theologie an der Universität Leipzig. **Die sittliche Triebkraft des Glaubens.** Eine Untersuchung zu

Luthers Theologie.

Preis 5 Mk.

Die Neue preuss. (†) Zeitung sagt u. A. darüber: Mit diesem Werke hat Thieme einen fleissigen und werthvollen Beitrag zur Theologie Luthers geliefert. Es liefert ein ausserordentlich werthvolles Material zum Verständniß von Luthers Theologie. . . Möge auch diese gründliche Arbeit dazu dienen, Luthers Werk noch besser zu würdigen, sich in seine geistesmächtige Gedankentiefe noch immer mehr hineinzuleben und seiner Glaubensfreudigkeit nachzusehern.

Leipziger Zeitung. . . Zu diesem erquickenden Genuss, Luthers Genius auf der ganzen Linie seiner Entwicklung vor sich erstehen zu sehen und die ausführlichen und jederzeit interessanten Beobachtungen des Verfassers über diese Erscheinung zu vernehmen, laden wir die evangelischen Theologen auf Grund eigener fröhlicher Erfahrung herzlich ein.

B. K.

BL51 .S7

GTU Library

G

Steinbeck, Joh/Das Verhältnis von Theolo



3 2400 00010 5316

Steinbeck, Johannes

Das Verhältnis von Theologie
und Erkenntnis-Theorie

BL

51

S7

LC C₀11

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.
